Dr. Munzir Hitami

# REVOLUSI Sejarah Manusia

Peran Rasul sebagai Agen Perubahan



LKiS

REVOLUSI SEJARAH MANUSIA Peran Rasul sebagai Agen Perubahan Dr. Munzir Hitami © LKS. 2009

© *LK*iS, 2009

xii + 286 halaman; 14,5 x 21 cm 1. Konsep perubahan dalam Al-Qur'an 2. Para rasul sebagai agen perubahan

ISBN: 979-1283-77-X ISBN 13: 9789791283779

Editor: Fuad Mustafid Pemeriksa Aksara: Abdul Ghoni Rancang Sampul: Imam Syahirul Alim Penata Isi: Santo

Penerbit:
LKiSY0gyakarta
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks:: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkie®lkis.co.id

Cetakan 1: Januari 2009

Percetakan dan distribusi:
PT LKiS Pelangi Aksara Yogyakarta
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp:: (0274) 7472110, 417762
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.co.id

#### Revolusi Sejarah Manusia: Peran Rasul sebagai Agen Perubahan

Nûh, Hûd, dan Shâlih: Ketabahan dan Campur Tangan Tuhan 😝 139

Lûth: Penyimpangan Seks dan Konsekuensinya 🗷 149 <u>Ibrâhîm, Ismâ'îl, dan Ishâq: Hakikat Fitrah dan Ketundukan</u> Murni 🗷 154

Ya'qûb dan Yûsuf: Penyelamatan dan Perencanaan 🗷 163 Rasul-Rasul Banî Isrâ'il dan Lainnya: Kontinuitas dan Perubahan 🕫 171

#### BAB IV:

FORMULASI KONSEP AI-QUR'AN TENTANG PERUBAHAN © 203

Perubahan Sebagai Konsep Qur'ani: Sebuah Kilasan Historis S 203 Konsep Qur'ani tentang Terjadinya Perubahan S 231 Iitihad: Refleksi Substansial dari Perubahan S 243

BAB V: KESIMPULAN © 257
DAFTAR PUSTAKA © 263
INDEKS © 277
BIODATA PENULIS © 285

## Bab I PENDAHULUAN

## Perubahan Sebagai Tema Studi

Perubahan sesungguhnya merupakan tema kajian yang sudah sangat tua, setua ilmu pengetahuan manusia itu sendiri. Pemaknaan terhadap perubahan telah banyak dibahas, baik dalam bidang filsafat dan filsafat sejarah maupun dalam bidang psikologi dan antropologi. Studi ini berusaha menampilkan interpretasi atau tafair Al-Qua' dengan tema tentang perubahan menurut terminologi sejarah.

Dalam bidang ilmu sosial dan sejarah, banyak ahli menaruh perhatain terhadap berbagai aspole perubahan sosial dan beberapa ahli berusaha untuk menunjukkan kecenderungan yang memungkinkan proyeksi-proyeksi tentang masa depan dapat dibuat. Beberapa ahli lainnya percaya akan adanya indikasi-indikasi bahwa kondisi sosial kontemporer berada pada ruang loncat yang dalam jangka panjang dapar mendaji penting untuk masa depan, seperti halnya revolusi industri pada masa silam. Istilah-istilah seperti thind-usuwe dan post-indusny menunjukkan pandangan adanya pergantian zaman, yakni berakhimya suatu masa dan bermulanya suatu masa baru. Penelusuran sejarah dan perkembangan ide tentang perubahan secara intidalam bidang ilmu-ilmu tersebut ubulanlah pekerjian yang sederhana. Oleh karena tujuan pokok studi ini bukan hal yang demikian maka di sini, hal tersebut akan dikemukakan secara gira sesar saja una meletakkan posisi serta urgensi studi tentang terma kajian ini.

Perubahan menjadi masalah pemikiran filsafat sejak periode paling awal dari filsafat Yuanan, yakni sejak munculnya pemikiran tentang substansialisme dan anti substansialisme. Substansialisme, yang diwakili oleh Permenides, mendalak danya perubahan kualitarif dan menyatakan bahwa perubahan hanyalah perpindahan posisi dan konfigurasi dari elemen-elemen. Sementara anti substansialisme diwakili oleh Heraciltus dari Ephsus. Heraciltus menyatakan bahwa semua perubahan adalah kontradikis sehingga kontradikis (kesatuan poosi-oposity) merupakan esenia dari reditus. Dikatakan bahwa dunia merupakan kesatuan proses dinamis yang setiap fase ditransformasikan secara terus-menerus ke oposit-oposityna, yakni ke fase beriltutnya yang berbeda secara kuantitatif. Heraciltus menolak adanya lapisan dasar yang tak berubah atau wahana gerak. Segala sesuatu mengalir, tidak ada yang tean, dan roses "menadid" (beraminy) tetap berlaku.

Sejauh itu, ada dua macam penjelasan mengenaj perubahan pada periode tersebut vang sekaligus mencerminkan bentuk perubahan itu sendiri: pertama, perubahan yang dijelaskan sebagai gerak siklus (cyclic change) dan perulangan sejarah (historical recurrence), dan kedua, perubahan yang dijelaskan sebagai gerak maju yang biasa juga disebut dengan progress. Ide mengenai siklus dan perulangan meniadi paradiema perubahan sejarah. Sketsa historis mengenai ide tersebut telah ditulis oleh G.W. Trompf dengan judul The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation (1979). Gejala alam yang dapat disaksikan dengan mata dan pengetahuan sehari-hari, seperti pergantian siang dan malam, peredaran matahari dan bulan, serta waktu makan, waktu bangun, dan waktu tidur telah menimbulkan ide paling awal tentang siklus. Faktafakta tersebut membentuk konsep dasar tentang periodoi (arti harfiah: jalan berkeliling) untuk berpikir dalam term periodik tentang musim. tahun, festival, ataupun yang lebih abstrak tentang generasi manusia atau nasib psikis dari individu-individunya. Refleksi mengenai siklus

Milic Capek, "Change", dalam Paul Edward (ed.), The Encyclopedia of Philosophy, II, (New York: The MacMillan Company & The Free Press, 1967), hlm. 75–76.

musim dan generasi manusia yang berasal dari Homer serta spekulasi Orpheus tentang perjalanan jiwa sebagai prosesi kontinu melalui wujud yang beragam dibangun dan diperkaya oleh para kosmolog. Visi-wisi yang muncul melalui kosmologi pada umumnya tidak hanya mengenai bentuk dan struktur kosmos, tetapi juga berkaitan dengan proses komposisi dan dekomposisi serta tahap-tahap kelahiran, tumbuh, dan hancur dalam kehidupan hewan dan tumbuh-tumbuhan.

Selain itu, pemikiran sikilikal di kalangan filsuf Yunani awal bersasal juga dari penanta-pranta kuno mengenai babakan manuka, mengenai cara hidup manusia yang diatur oleh musim dan kebiasaan, serta cara muncul dan berlalunya berbagai generasi. Dalam semua kemungkinan fuu, konsep paling awal tentang perulangan sejarah, khususnya di Barat, adalah ide sikilik dari roda peruntungan (perunek whech yang merupakan cerke dari kehidupan manusia.<sup>2</sup>

Sejak beberapa ahad sebelum Masehi, dalam alam pemilkiran runni Kun terdapat pandangan bahwa semua proses "menjadi" (bereming) merupakan siklus, yakni kelangsungan segala sesuaru berjalan dalam suatu lingkaran untuk kemudian kembali lagi ke titik permulaan. Plato umpamanya, mendasarkan dokrin negaranya atas pandangan ini. Ia mengekspresikan hal tersebut dalam dialog mitos negarawan yang berbicara mengenai dunia dalam zaman kemasan yang sedang berubah dengan gerak berlawanan sampai pada keadaan yang sedang dialaminya. Di bawah kendali akal dewa, segala sesuatu sudah berlangaung dengan sempurna, sementara dewasa ini berubah mundut retlepas dari bimbingan dewa yang menghasilkan kekacauna dan kemunduran universal. Keadaan itu terus berlangsung sampai dewa mengambil alih, memutar arah, dan pada gilirannya kembali alei ke zaman keemasan baru.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> G.W. Trompf, The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation, (California: University of California Press, 1979), hlm. 61–62.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> A.H. Armstrong, An Introduction to Ancient Philosophy, (London: University Paperbacks, 1965), hlm. 58–59.

Pada abad pertengahan, dalam tradisi Ibrani terdapat pula pandangan tentang sejarah universal, sementara kepercayaan terhadap degenerasi tetap bertahan yang menurut Bury didukung oleh mitologi Ibrani, Terlepas dari teori siklus Yunani, tradisi Ibrani memandang sejarah bumi ini merupakan fenomena unik dalam "waktu" yang tidak pernah akan terulang kembali. Pandangan ini berpengaruh dalam teologi Kristen meskipun dalam bentuk sintesis yang berupaya memberikan makna baku terhadap segala peristiwa yang menyangkut manusia secara keseluruhan; suatu sintesis yang diinginkan pada masa depan. St. Augustine menekankan bahwa gerak sejarah secara keseluruhan mempunyai tujuan jaminan dan kebahagiaan bagi sejumlah kecil ras manusia. Doktrin ketuhanan darinya, sebagaimana dikembangkannya dalam City of God, menguasai pemikiran pada abad pertengahan. Menurutnya, dan juga menurut beberapa tokoh lainnya, sejarah akan menjadi sempurna secara memuaskan bila dunia sudah sampai pada akhir masa hidupnya.4

Pada abad XX ini, banyak muncul reorientasi terhadap konsep perubahan sejarah dari sudu panadan gelogig Kirsten. Salah satu di antaranya yang terkenal adalah karya Reinhold Niebuhr: Faith and History: a Comparison of Christian and Modern Views of History (1649). Selain itu, pada 1950 muncul beberapa makalah dalam The Judon of Religion tulisan dari beberapa teolog, seperti Jean Danielou, Hazeton, dan Theo Preiss. Salah satunya adalah makalah hasil konferensi yang diselenggarakan oleh The World Student Christian Federation denean tema "Christian Faith and History".

Pandangan mengenai sejarah universal tersebut merupakan pandangan terhadap perubahan yang berbentuk siklus tunggal. Niebuhr memberikan kritik kerhadap ide sejarah universal itu sebagai pandangan yang kaku dan merupakan pengertian sementara serta primitif dari kisah total makhluk manusia yang hanya berdasarkan kepercayang (iman). Fakta bahwa kesatuan sejarah itu didak terbukti dari mangan pangan pang

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> J.B. Bury, The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth, (London: MacMillan & Co., 1920), hlm. 20–24.

secara empiris dengan menelusuri interpretasi budaya dan peradaban, dengan masing-masing mencegah universalisme yang salah serta memahami nasib suatu bangsa atau kebudayana dalam makna dasar yang juga salah untuk kisah makhluk manusia secara keseluruhan. Walaupun bangsa Israel memiliki panggung utama dalam drama sejarah, ia tak memiliki jaminan khosus.<sup>3</sup>

Kritik Niebuhr secara tegas ditujukan pada klaim bangsa Israel sebagai pemilik sejarah universal dan sekaligus sebagai bangsa pilihan Tuhan; dan selanjutnya dia memberikan kritik terhadap berbagai interpretasi kalangan Kristen mengenai sejarah, khususnya mengenai hubungan iman (faith) dengan sejarah. Ia memberikan penafsiran baru tentang sejarah menurut pandangan Kristen. Umpamanya, harapan-harapan eskatologis dalam Perjanjian Baru seharusnya tidak dipahami secara harfiah yang menolak makna sementara, kelahiran kembali, pandangan, dan moral sejarah. Sebab, hal itu berarti mereduksi eksistensi sejarah ke dalam kegelapan total yang hanya dapat diterangi dengan sinar tunggal wahyu dan juga mereduksi upaya keras historis ke dalam fungsi total yang hanya dapat diatasi dengan harapan akan penyempurnaan final dari Tuhan. Iman mestilah menjadi buah dari pembaruan hidup yang sungguh-sungguh dalam sejarah, baik dalam eksistensi manusia secara individual maupun secara kolektif. Pembaruan ini mungkin dilakukan melalui kerendahan hati dan cinta yang berasal dari kesadaran akan batas-batas nilai kemanusiaan, kebijaksanaan, dan kekuaran,6

Interpretasi semacam itu merupakan upaya memberikan makna baru mengenai perubahan yang masih dalam kerangka perubahan siklus tunggal. Sebab, inti pandangan Kristen mengenai hidup dan sejarah tetap cinta Kristus. Suatu interpretasi dengan model sintesi ain datang dari pendeta yang sekaligus inteloktual, Jean Danielou.

Reinhold Niebuhr, Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views History, (New York: Charles Scribner's Sons, 1949), hlm. 107–115.

Ibid., hlm. 214–215.

Mengenai hal tersebut, lihat Roger Hezelton, "Time, Eternity, and History", dalam The Journal of Religion, XXX, 1, (1950), hlm. 1-2; dan Jaroslav Pelikan,

Danielou mengajukan sintesis dalam kerangka penyatuan Yahudi dan Kristen atau Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru. Persoalannya timbul dari kesepakatan antara Yahudi dan Kristen mengenai kepercayaan bahwa institusi-institusi Yahudi; Khitan, Sabat, dan Tempel berasal dari Tuhan. Di balik itu, umat Kristen menyatakan bahwa semua unsur tersebut sudah dihapus oleh Kristus. Masalahnya adalah dapatkah sesuatu yang baik dihapus oleh yang baik lainnya. Pemecahannya pertama-tama dikutip dari Irenaeus yang menunjukkan bahwa aspek temporal (choiros) masuk ke dalam pandangan-pandangan nilai yang menjadi kenyataan. Dengan demikian, pada satu sisi, mesti dinyatakan bahwa Perjanjian Lama adalah baik dan sama-sama karva dari Tuhan sebagaimana Perjanjian Baru. Akan tetapi, realitas dan upaya mempertahankannya haruslah dilakukan bila temponya sudah berlalu, yakni dengan meneruskan dan meleburnya ke dalam Perianjian Baru; ibarat sebuah lampu yang tak diperlukan lagi bila marahari sudah rerbir.8

Suatu visi perubahan yang berbentuk progres terlihat pada acuan ini. Perjanjian Laru dan Perjanjian Baru termasuk ke dalam suatu rencana tunggal, namun menggambarkan dua momen yang berkesinambungan. Setiap sesuatu yang berada dalam waktu mestilah dimulai dengan suatu kecadaan yang tak senpurna di mana Tuhan tidak turut dalam ketaksempurnaan iru. Sebelum manifestasi penuh kepada umatnya, Dia memulai dengan mengondisikan mereka ke pilannya dengam menddik mereka. Dengan cara itu, Dia memimpin mereka dari hal-hal yang sekunder ke hal-hal yang primer, dari tipe ke realitas, dari temporal ke keabadian, dari yang materiil ke yang spiritual, dan dari yang besifat langit.<sup>9</sup>

Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine, (London: Hutchinson & Co., 1971), hlm. 156-161.

<sup>\*</sup> Jean Danielou, "The Conception of History in the Christian Tradition", dalam The Journal of Religion, XXX, 3, (1950), hlm, 171-180.

<sup>9</sup> Ibid.

Perubahan dengan bentuk linear dikenal sebagai proest diak mengenal titik kulminasi dan karena iun pandangan teologi Kristen tentang perubahan tidak keluar dari bentuk siklus tunggal. Banyak penulis yang menaruh minar pada sejarah dan perkembangan ide mengenai progres tersebut, antara lain Bury (seperti telah disebutkan terdahlul) dan juga Nisbet dengan karyanya History of the Idea of Progrest (1970).

Menurut Bury, 10 tanah subur tempat berkecambahnya ide tentang progres baru dipersiapkan pada tahap akhir zaman Renaissance, repatnya seperempat pertama dari abad ketujuh belas. Pada abad itu, Jean Boden dan Roger Bacon, meskipun bukan penemu teori progres. mereka telah memberikan sumbangan pemikiran ke arah tersebut. Dalam pendahuluannya, ia telah menguraikan panjang lebar dengan argumen-argumen yang menunjukkan bahwa sebelum kurun waktu tersebut belum ada ide apa pun tentang progres. Pemikiran spekulatif Yunani Kuno tidak pernah menemukan ide progres, terutama karena pengalaman historis mereka yang terbatas tidak dapat menganjurkan dengan mudah suatu sintesis semacam itu. Selain itu, aksioma-aksioma pemikiran mereka dan juga teori mereka mengenai Moira, degenerasi, dan siklus, menganjurkan suatu pandangan dunia yang sangat bertentangan dengan perubahan progresif. Demikian juga pemikiran abad pertengahan dan teologi Kristen, terutama di tangan St. Augustine yang berkepercayaan bahwa dunia sudah berada pada periode akhir dari sejarah, pada kurun renta dari kemanusiaan. Walaupun terdapat kepercayaan yang luas terhadap milenium di bumi, konsep takdir semacam itu tidak mengisyaratkan ana pun tentang teori progres.

Berbeda dengan Bury, Nisber menyatakan bahwa *keperasyata* erhadap suaru perubahan yang berbentuk progres sudah relatif tersebar paling tidak pada abad keenam sebelum Masehi (s.M). Pernyataan Bury dalam hal tersebut menurumya sampai sekarang tetap sebaga bagian dari pandangan fisfari konvensional dari dunia klasik

<sup>10</sup> J.B. Bury, The Idea of Progress ..., hlm. 1-35.

yang merupakan gaung dari pernyataan-pernyataan Auguste Comte serta sejumlah filsuf, ilmuwan, dan sejarawan abad XIX.<sup>11</sup>

Perbedaan pendapat itu agaknya terjadi katena perbedaan interpretasi mengenai dapat-tidaknya membuat kombinasi antara progres dengan degenerasi. Terlepas dari perdebatan tersebut, jelas ada tiga macam penjelasan tentang perubahan sildus, mono-sildus, dan progres, yang melatrebakangi pentikiran Barat modern mengenai perubahan. Akan tetapi, perubahan yang berbentuk progres itu dalam kaitannya dengan pemikiran Barat klasik lebih merupakan interpusat modern daripada sebagai latar belakang pemikiran modern karena memang pada kenyataannya konsep perubahan progresif yang terkandung adalam pemikiran kuno itu hanya dapat dihapami dari pernyataan-pernyataan inferensial yang berasal dari interpretasi para penulis modern, seperti Fesera. Dodds. dan Nisbet.

Dalam teologi Kristen, seperti yang telah dikemukakan terdahulu, baik yang dilakukan oleh teolog sendiri maupun kalangan luar yang berkecimpung dalam bidang-bidang seperti ilisafas, sosiologi, ataupun sejarah terdapat juga interpretasi progres. Pandangan Kristen berkenaan dengan ide progres merupakan mata rantai historis yang sering ditampilkan oleh banyak penulis tersebut. Hal ini merupakan cerminan dari dominasi pemikiran tentang ide perubahan progres yang mencapai kejayannya pada abad XVIII dan XIX M. di tangan orang-orang seperti Hegel, Marx. Spencers, serta banyak lagi yang lainnya. Sejarah, menurut pandangan yang paling dominan di kalangan mereka, dapat dilihat sebagai "pendakian" yang lambat dan teratur, namun berkesinambungan dan pasti, menuju pada suatu rujuan tererun.

Abad XIX dan XX M. adalah puncak dominasi teori progres dalam diskursus sejarah. Di sini, beberapa tokohnya akan dikemukakan secara sinekat. Di antaranya adalah Thomas Carlyle (1795–

Robert Nisbet, History of Idea of Progress, (New York: Basic Books, Ins., 1970), hlm. 11–12.

1881). Gagasan Carlyle tentang perubahan mencerminkan pengaruh pandangan siklus dan progres. Menurutnya, awal abad XIX M. merupakan suatu abad mekanik, baik internal maupun eksternal. Gejala utamanya adalah kesadaran diri (self consciousness) yang berlebihan. Dengan mewarisi berbagai kontribusi negatif yang luas dari zaman pencerahan, abad tersebut lebih merupakan era penyelidikan dan keraguan daripada sebagai era meditasi dan iman. Dari sisi luarnya, mekanisasi sosial lebih dihargai daripada vitalitas individual. Dari sisi dalamnya, moralitas tidak lagi tumbuh dari kepercayaan kepada otoritas transendental, tetapi timbul dari perasaan bijaksana yang didasarkan semata-mata pada perhitungan berbagai konsekuensi. Kesalahan yang paling menyakitkan dari liberalisme boriuis adalah doktrin bahwa kesejahteraan sosial dapat dipromosikan melalui legislasi politico-economic, padahal pada hakikatnya semua kemajuan umat manusia (human progress) yang sesungguhnya dinamis mestilah muncul dari budaya moral manusia secara individual. Meskipun Carlyle pada masanya hidup dalam kesusahan, ia mempunyai harapan kuat untuk masa depan. Menurutnya, sejarah adalah hamparan kemampuan manusia yang progresif sekaligus siklikal. Konsep moralitas berdasarkan otoritas yang menyolok dari pandangannya yang terkenal tentang kebebasan dan demokrasi telah membawanya pada pembentukan teori hero dalam sejarah, yang pada prinsipnya menyatakan bahwa sejarah itu mestilah diciptakan dan digerakkan oleh bero atau jenius vang lahir dalam masyarakatnya.12

Auguste Comte (1798–1857) mengukuhkan teori perubahan progres. Hal tersebut dia tuangkan dalam karnyanay ang terkumpul dalam de Philosophie Positise. Menutrutnya, pemilkiran dan pengetahuan manusia berkembang diikuti secara simultan oleh perkembangan pada aspek kebudayana dan peradaban lainnya, seperti sosial, politik, dan ekonomi. Perkembangan itu mestilah terjadi melalui tiga tahap: teologis, metafisis, dan positis, dan positis,

Lihat Michael Moran, "Thomas Carlyle", dalam Paul Edward (ed.), The Encyclopedia of Philosophy, 1, hlm. 23–25.

Pada tahap teologis, manusia percaya bahwa segala sesuatu yaqa dai alam in mempunyai kehendak serta nayawa seperti halnya dirinya sendiri. Kepercayaan ini membentuk hubungan dan tingkah laku terhadap alam tersebut. Kepercayana naimisme dan dinamisme yang terlihar pada masyarakat primitif berada pada tahap ini. Pada tahap metafisis, kepercayaan pada kekuatan dan kehendak alam terperonifikasi pada satu subjek di luar diri manusia dan alam yang melahirkan konsep dan pandangan monoteisme. Oleh karena itu, agama-agama monoteisme merupakan rangkaian perkembangan data tahap sebelumnya sampai manusia mencapai tahap positif. Pada tahap positif ini, manusia sampai pada kebebasan kesadaran dan hanya percaya dan tunduk pada pengalaman empiris yang dapar diamati dan diukut, bukan pada hal-hal yang bersifar metafisis; atau dengan katal alin, hanya tunduk pada bengaintifik. <sup>13</sup>

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) dalam beberapa tulisannya tentang logika dan filsafat sejarah memandang sejarah manusia dan sejarah pemikirannya secara konkret sama-sama mengalami gerak maju (progression). Sejarah bergerak secara teleologis menuju Ruh Absolut. Hegel melandaskan teorinya dari tesis bahwa Geist (ruh, pikiran) pada hakikatnya bersifat bebas. Masing-masing zaman sejarah mewujudkan beberapa aspek dan atau tahap dalam perkembangan ruh bebas manusia, dan adalah mustahil bagi seorang individu untuk menghadapi zamannya kecuali ia mempersiapkan jalan atau cara meraih masa depannya. Gerak maju tersebut berlangsung melalui metode yang sangat terkenal, yakni dialektika segitiga: tesis, antitesis, dan sintesis. Demikianlah bangsa-bangsa di dunia ini bergerak dari zaman primitif Asia menuju ke kesempurnaan Ruh Mutlak yang teraktualisasi pada bangsa Jerman, sebagaimana moralitas bergerak maju secara dialektika, umpamanya dari peradaban Yunani dan Romawi melalui Kristen abad pertengahan, kemudian Protestantisme, sampai ke Revolusi Prancis.

Lihat Koento Wibisono, Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983).

Di bawah pengaruh Hegel, Karl Marx (1818-1883) meneruskan teori progres sejarah dengan aksentuasi konflik. Pemikirannya tentang hal ini tertuang dalam karya-karyanya yang diterbitkan bersama sahabatnya, Friedrich Engels, antara lain: Manifesto Komunis (1848) dan Das Kapital yang diterbitkan beberapa waktu setelah kematiannya. Pada intinya, ia menyatakan bahwa faktor dasar perubahan dan faktor utama yang menggerakkan aktivitas manusia adalah kebutuhan materiil hidupnya yang mesti dipenuhi. Manusia hidup dalam kesejahteraan jika kebutuhan ekonomisnya terpenuhi secara adil dalam kehidupan bersama, memiliki bersama, bekeria bersama, dan menikmati hasilnya bersama. Keadaan ini terwujud pada tahap perkembangan awal masyarakat manusia yang biasa disebut komunisme primitif. Pada tahap berikutnya, terjadi perubahan struktur sosial dari masyarakat perburuhan/peternakan ke penggarap tanah untuk pertanjan. Oleh karena lahan dan harta mulai dimiliki oleh orang-orang tertentu maka pemilik tanah ini menjadi tuan sementara vang lain menjadi budak. Selanjutnya, budak-budak ini terbebaskan dan menjadi pemilik tanah sekaligus sebagai pekerja taninya karena mereka dapat diperjualbelikan bersama dengan lahan yang mereka miliki. Status mereka sedikit lebih tinggi dari budak, namun lebih rendah dari petani.

Pada tahap berikutnya muncul feodalisme yang ditandai oleh model produksi yang didasarkan pada agirikutur dan pemilik tanah. Para tuan tanah merupakan penguasa yang menikmati kekustan politik terhadap massa petani dan pekerja. Selanjutnya, muncul kelompok borjuasi yakni kelas menengah yang menjadi perantara antara petani dengan tuan tanah, arisokrat dengan pekerja, dan pengecer dengan sudagar. Tahap puncak dirandai dengan dominasi kelompok borjuasi dan industri. Modal terakumulasi dengan dominasi kelompok borjuasi dan industri. Modal terakumulasi dengan tak terbatas dan produkci terkonsentrasi pada industri bersikal besar. Pada saat itu, pemilik modal menjadi sedikit namun dengan jumlah modal yang sangar besar, sementara masyarakat proletariat industri semakin bartekan pada waktu yang sama semakin kust. Dalam keadaan

seperti iru timbul konflik berupa konfrontasi antara proletariat dengan kelas borjuasi yang akhirnya dimenangkan oleh pihak protetar, dan masyarakat tanpa kelas pun segera terbentuk. Jadi, kunci penjelasan Marx tentang perubahan adalah konflik antara kelas proletariat dengan kelas borjuasi yang semata-mad ridisarkan pada motivasi ékonomi.

Pandangan mengenai perubahan dalam progres itu tetap bertahan sampai dewasa ini, meskipun beberapa aspek darinya mulai melemah, bahkan terkubu, terutama di kalangan Popperian setelah Popper melancarkan kritik terhadap historisisme pada akhir tahun 1950-an dengan bukunya yang berjudul *The Poverty of Historicism* (1959).

Meskipun teori perubahan progresif menjadi dominan pada zaman modern, terutama pada abad XVIII dan XIX M., teori perubahan siklik masih menunjukkan pengaruhnya terhadap sejumlah pemikir, seperti Vico, Nietzsche, Spengler, dan Toynbee. Giambattista Vico (1668-1744) adalah seorang filsuf sejarah dan ilmuwan sosial terkemuka kelahiran Naples (Italia) karena karyanya dalam memformulasi metode sejarah dengan bentuk siklus reguler. Metodenya paling tidak didasarkan pada tiga asumsi dasar: pertama, bahwa periode-periode sejarah tertentu mempunyai watak atau karakter umum yang mewarnai setiap detil peristiwa dan muncul kembali pada periode lain sehingga dua periode vang berbeda mungkin saja mempunyai karakter yang sama. Kedua, periode-periode yang sama tersebut cenderung terulang pada keadaan atau kondisi yang sama atau mirip pada periode lain. Umpamanya setiap periode heroik diikuti oleh suatu periode klasik di mana pikiran mengendalikan imajinasi, prosa mengatasi puisi, industri mengalahkan agrikultur, dan moralitas damai mengatasi yang berdasarkan perang. Setelah itu, kemunduran atau kehancuran menyusul sampai pada munculnya barbarisme dalam suasana dan situasi yang baru. Kadang-kadang Vico juga menjelaskan teori siklusnya mulai dari kekuatan brutal, kekuatan heroik (keberanian), keadilan si pemberani, inisiatif sang brilian yang orisinal, refleksi konstruktif, dan terakhir keserakahan si pemboros yang menghancurkan segala yang sudah dibangun. Ketiga, gerakan siklusnya lebih dekat dengan gerak spiral daripada gerak rotasi. Sejarah itu sendiri tidak pernah berulang, tetapi bersambung melalui fase-fase yang datang dari yang sudah lewat dengan bentuk yang berbeda. <sup>14</sup>

Nietzsche (1844–1900) rampil dengan konsep etemal recurrence yang dalam interpretasi sejarah sering dianggap sebagai perwijudan modern dari konsep perubahan siklik. Konsep mengenai alam yang terbatas dan atruktur materi yang mempunyai ciri tersendiri menyirat-kan kemungkinan konfigurasi-konfigurasi yang berkesinambungan dalam suatu jurulah terbatas, dan karena itu suatu perulangan konfigurasi yang pasti menunjukkan dengan jelas keadana dunia yang sudah berlangsung dalam waktu yang tak terbatas pada masa lalu. Dan, keadaan kosmik yang berulang kali itu mestilah membangkitdan serangkaian peristiwa yang sama dalam keadaan yang sama pula sebagaimana pada siklus kosmik terdahulu. Pandangan seperti tudirorulasikan oleh filsul Jerman tersebut pada akhir bukunya yang kempat, Die Froliche Witsenschaft (1882) dan juga tercermin dalam karya liriknya, Albo Sprach Zarathusura (1883–1885). 18

Nama Oswald Spengler (1880–1936) mencuat karena bukunya yang dianggap kontroversiai: Der Untergang Det Abendlander (Kemunduran Dunia Barat), yang terbit pada 1918. Dengan kayaynya itu, Spengler melanjutkan teori perubahan siklus, meskipun tidak dalam arti siklus reguler dalam suatu pola perulangan peristiwa seperti halnya teori klasik atau Vico dan Toynbee. Peradaban di dunia ini tumbuh dan berkembang silih berganti secara sporadis mulai dari peradaban (Cina, Babylonia, India Timur, Roman-Yunani, Arab. Maya dari Mecsiko, sampai ke Barat yang sedang menuju ke arah kemunduran. Untuk menyelamatkan peradaban Barat, ia mendukung etara-cara listeralis dan demokratis. Ia mendukung ekusasan dan kekusatasa dan

R.G. Collingwood, The Idea of History, (Oxford: Oxford University Press, 1976), hlm. 67–68.

Milik Capek, "Eternal Return", dalam Paul Edward (ed.), The Encyclopedia of Philosophy, III, hlm. 62.

Menurumya, sejarah dapat dikatakan memiliki arti atau makna persemaian bagi realisasi sporadis dari berbagai kemungkinan pertumbuhan kebudayaan. Mengenai teori siklik perkembangan manusia dan skeptisnya terhadap potensialitas etik manusia, Spengler menolak ide perubahan progres dalam sejarah dan menyatakan hal itu sebagai ilusi belaka. 17

Annold Josep Toynbee (1889–1975) dalam karya besarnya, A Snudy of History (12 jilid), yang ditulis antara tahun 1934–1961 membagi sejarah manusia menjadi 26 (dua puluh enam) peradaban. Ia menelusuri perulangan rhythmi melalui ehallenge and responte. Bila suatu masyarakat berada dalam periode pertumbuhan, ia menawarkan respons-respons yang berguna dan efekuli terhadap tantangan-tan-tangan yang dihadapinya. Sebaliknya, bila sedang menurun, terbukti masyarakat itu diak mampu memafaakatan berbagai kesempatan dan peluang yang ada dan juga tidak mampu menghadapi dan mengatasi kesulitan kesulitan yang menghadapi dan mengatasi kesulitan kesulitan yang menghadapi.

Dalam dunia pemikiran Islam, telaah mengenai tema perubahan dapat ditemuhan pada beberapa karya penulis muslim, meskipun tidak sekaya telaah yang dapat ditemukan dalam pemikiran Barat. Ibn Khaldún (1330-1406 M.) telah membahas berbagai aspekehidupan manusia dalam sejarah pada karya monumentalnya yang bertitel Muqaddimah. Buku ini merupakan pengantar dari buku sejarahnya Al-Tbar yang berjidik-jilid. Agaknya, baru Toynbee" yang memperkenalkan Ibn Khaldún pada pemikiran Barat sebagai salah satu natui semikiran yang peranah hidup.

Ibn Khaldun lebih dikenal sebagai seorang sejarawan dan sosiolog daripada sebagai seorang filsuf. Klaimnya sebagai pelopor

<sup>\*</sup> William Dray, Perspective of History, (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 103.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> H. Stuart Hughes, Oswald Spengler: A Critical Estimate, (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), hlm. 12.

<sup>\*\*</sup> Arnold J. Toynbee, A Study of History, I, (Abridgement) (New York: Oxford University Press, 1947), hlm, 172.

suatu "ilmu baru", baik sosiologi ataupun jenis filsafat sejarah dapat diterima. Teori-teori yang dibangunnya, seperti analogi masyarakat dan peradaban dengan makhluk hidup serta fase-fasenya, merupakan hukum sejarah yang tak berubah, dan beberapa hal dari teori-teori tersebut dapat ditemukan dalam filsafat Yunani. Ia menerapkan teori filsafat terhadap sejarah Arab, Badui, dan nasib dari berbagai rezim dan dinasti Islam. Hasilnya, deskripsi mengenai teori tersebut terpaksa harus dimodifikasi agar sesuai dengan sejarah Arab-Islam. Di sisi lain, Ibn Khaldun menggunakan sejarah Arab untuk mengilustrasikan hukum-hukum sejarah yang tak berubah, yang kemudian menjadi suatu paradigma bagi garapan sejarah dalam berbagai bentuk negara dan masyarakat yang sebagian telah mengalaminya melalui satu atau dua fase, sementara yang lain akan mengalaminya pada masa yang akan datang. Pendekatan sosiologis atau historis semacam itu membawa pergeseran titik perhatian. Masalah pertama dan terutama yang menjadi titik perhatiannya bukanlah kebenaran atau kesalahan dari agama tertentu, melainkan posisinya dalam proses sejarah yang membawa berbagai komunitas itu dari barbarisme sampai pada kejenuhan peradaban. 19

Setelah İbn Khaldın, hampir tidak ada İsgi penulis muslim yang mempunyai perhatian, baik terhadap tema perubahan pada khususnya maupun teori sejarah pada umumnya. Barulah pada abad ini muncul beberapa kanya mengemai topik tersebut. Beberapa di antaranya adalah Abdul Hameed Siddique, Magheruddin Siddiqi, dan Ayatullah Murtadha Mutahhari. Abdul Hameed Siddique dengan tori keberpihakan Tuhan menyatakan bahwa proses sejarah idaklah netral. Dengan berdasar pandangan ini, ia memberikan kritik terhadap teori-teori organisme Spengler. Dealektika Hogel, Marxisme, dan Toynbee. Ia percaya adanya ruh peradaban sebagai benang merah dalam proses sejarah. Ruh peradaban sebagai benang merah dalam proses sejarah, Ruh peradaban sini tetap hidup sepanjang masa dalam iatuh bangunnya peradaban, walaupun dengan tampilan yang

S. Pines, "Philosophy", dalam P. M. Hols, et al. (ed.), The Cambridge History of Islam, II, (Cambridge: The University Press, 1970), hlm. 820.

berbeda-beda. Fakta mengenai adanya kebenaran dan kebatilan atau jalan lurus dan jalan sesast sebagaimana ditunjuk oleh A.Qur'an menunjukkan adanya dua kutub peradaban yang selalu hidup sepanjang sejarah, yang mana Tuhan selalu berpihak pada kualifikasi-kualifikasi positif dari perubahan dan sejarah bergerak melalui konflik antara dar as-alam dan dar Jahpta.

Mazheruddin Siddiqi dalam bukunya The Quranic Concept of History (1975) menampilkan kesimpulan bahwa Al-Qur'an memberikan wawasan terhadap kenyatan-kenyatan hakikar manusia sejauh ia memengaruhi kehidupan manusia dalam kehidupan bersama yang dapat membangun atau merusak nasib manusia. Ia menentang adanya hukum sejarah. Proses sejarah bukan sebagai kemestian sejarah karena proses sejarah itu ditentukan oleh kemestian moral untuk kemenangan dan penentangan moral untuk kehancuran.

Sementara Avatullah Murtadha Mutahhari membicarakan masalah tersebut dalam karvanya yang bertitel Social and Historical Change: An Islamic Perspective (1986). Buku tersebut, seperti dikatakan oleh Hamid Algar, masih terbengkalai sebab penulisnya sudah meninggal (terbunuh) sebelum sempat menyelesaikannya. Mutahhari dalam buku ini membahas dua tema pokok: sosial dan sejarah. Ia mulai dengan berbagai teori dan sekaligus memberikan beberapa kritik. Beberapa hal dalam tema tersebut dia kemukakan lewat perspektif Islam dengan menafsirkan berbagai ayat Al-Our'an yang berkaitan sesuai dengan asumsi dasar dan visinya sendiri. Hal tersebut tercermin dari isu-isu penting dalam karya-karya ideologis pra revolusi Iran yang di antaranya menyangkut bidang sosial dan sejarah, dengan tema-tema seperti hakikat kemasyarakatan dan perubahan sosial, hubungan ideologi dengan faktor-faktor ekonomi dan sosial, dan determinisme atau kebetulan sebagai karakteristik utama perubahan sejarah. Mutahhari mencoba melukiskan posisi koheren Islam me-

Abdul Hameed Siddique, Philosophical Interpretation of History, (Lahore: Kazi Publication), hlm. 105–106.

ngenai subjek tersebut serta menunjukkan Islam sebagai suatu pendorong revolusi tanpa terjerumus ke dalam pemujaan terhadap revolusi itu sendiri dan membuatnya sebagai tujuan Islam yang eksklusif dan tertinggi.

Karya-karya penulis muslim seperti yang disebutkan di atas jika dipandang dari sisi hubungan antarkarya-karya tersebut sebenarnya kurang memiliki diskusi atau pembahasan mengenai teori sejarah, khususnya teori perubahan (change) dari perspektif Islam. Mulai dari bin Khaldún sampai Mutahhari, semuanya lebih mendekankan visi spekulatif dan ideologis daripada menafsirkan Al-Qur'an dari sudut kebahasannya secara tematik dari ayat-ayar Al-Qur'an itu sendiri. Akan tetapi, karya Mutahhari (dari sudut tafis tematiknya) agaknya lebih memberikan perhatian pada topik perubahan bila dibanding-kan dengan karya lainnya, sayangnya belum sampai pada hasil akhirnya.

Dengan demikian, walaupun tema perubahan ini sudah kuno, studi mengenai tema tersebut ternyata masih tetap relevan pada era sekarang, terutama untuk memberikan orientasi sera pemikiran ulang terhadap visi-visi yang sudah ada, apalagi jika dikaitkan dengan pethahan-perubahan-beray naga rejadi pada penghujung abad Xrin yang dari hari ke hari semakin dirasakan dampaknya oleh umat manusia, baik yang positif maupun negarif. Dalam konteki sini, tawarantawaran konseptual yang dapat memberikan jalan keluar dalam emeracahkan masalah-masalah yang ditimbulkan oleh perubahan itu sangat diperlukan. Dengan latat belakang seperti itu, studi ini berupaya memahami perubahan dilihat dari perspektif Islam dengan menampilkan tahir Al-Qur'an sebatas topik buku ini yang sekaligus juga mennuru upaya reorienasi pada prinsip-prinsip jitihad.

Al-Qur'an diyakini oleh umat Islam sebagai kadam Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muḥammad Saw. untuk dijadikan pedoman hidup yang antara lain berbicara mengenai Allah, alam, dan manusia. Asumsi dasarnya adalah bahwa Al-Qur'an mestilah mempunyai pandangan terentu tentang setiap subickyang dibawakannya, termasuk pandangan terhadap apa yang berlaku pada alam dan manusia. Sejarah yang merupakan "sesuatu yang berlaku/berjalan", muncul sebagai fenomena dalam suatu proses yang biasa disebut dengan perubahan.

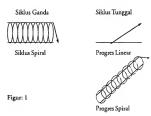
Seperti telah dikemukakan sebelumnya bahwa secara garis besar, perubahan hencakup dua pengertian, yaitu perubahan dalam arti sildus dan perubahan dalam arti sildus dan perubahan dalam arti progres Pemikiran Yunani Kuno, Ibn Khalddin, Vico, dan beberapa pemikir zaman modern, seperti Nierszche, Spengler, dan Toynboe mendefinisikan perubahan siklus dalam pengertian biologis atau analogi kehidupan, yakni lahir, kanak-kanak, remaja, dewasa, tua, dan mati. Vico mendefinisikan perubahan sebagai siklus yang berbentuk spiral. Dari dunia Kristen tampil konsep perubahan dalam arti sildus tunggal bahwa dunia sudah mencapai puncakwa dengan kehadiran Yesus Kristan.

Perubahan dalam arti progres, meskipun gagasannya sudah mulu sejak zaman Yunani Kuno, seperti dinyatakan oleh Nisbet, namun teorinya baru terwujud pada zaman modern, paling tidak di tangan pemikir-pemikir seperti Carlyle, Comte, Hegel, dan Marx. Perubahan dalam arti progres oleh para penganutnya ditekankan pada makan iampromenti (perbaikan)."<sup>21</sup>

Comte dalam teorinya tentang perubahan memberikan implikasi sebagai progres linear, sedangkan Marx dan Hegel sebagai proses spiral:



Charles Frankel, "The Idea of Progress", dalam Paul Edward (ed.), The Encyclopedia of Philosophy, VI, hlm. 483.



Satu hal yang penting dikemukakan di sini adalah menyangkut agen perubahan (agent of change) dalam sejarah. Carlyle, seperti telah disinggung di depan, meletakkan agen perubahan pada sang hero dan Marx meletakkannya pada motivasi ekonomi. Sementara Mutahhari menyebutkan teori ras, teori geografi, dan teori ketuhanan (divinity theory) sebagai agen perubahan, selain teori hero dan motivasi ekonomi tersebut. Teori ras beranggapan bahwa beberapa ras mempunyai kemampuan untuk menciptakan kebudayaan dan peradaban, sedangkan ras lain tidak. Ras-ras tertentu menghasilkan ilmu pengetahuan, filsafat, industri, moral, dan seni, sedangkan ras yang lain hanya sebagai konsumer. Teori geografi menekankan pada lingkungan alam sebagai hasil peradaban, kebudayaan, dan industri. Perubahan tidak disebabkan oleh ras atau keturunan. Adapun yang membedakan antara orang dengan ras-ras itu justru lingkungan. Teori ini didukung oleh Montesquieu. Sementara divinity theory mempercayai bahwa apa yang berlangsung di atas bumi ini merupakan suatu fenomena surgawi yang diturunkan sesuai dengan kebijaksanaan berjangkayan jauh.

#### Revolusi Sejarah Manusia: Peran Rasul sebagai Agen Perubahan

Perubahan dan evolusi sejarah adalah tahap-tahap permainan kehendak Tuhan.<sup>22</sup>

Dalam studi ini, pertubahan diartikan sebagai progres pada tahap makro dan sebagai sesuatu yang mungkin maju atau mundur pada tahap mikro. Berdasarkan hal itu, studi ini berupaya menemukan suatu penjelasan tentang perubahan yang terjadi dalam sejarah yang dienglagkan atau disyaratkan oleh Al-Qur'an. Sudi ini membatasi perhatian pada pembahasan rasul-rasul yang disebut dalam Al-Qur'an sebagai agen perubahan dan pada pembahasan cara perubahan itu terjadi dengan penekanan pada tatanan mayarakat (noziry). Berdasarkan batasan tersebut, studi ini difokuskan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan: Mengapa dan sejuhaman pata rasul berperan sebagai agen perubahan bagi umatnya? Dengan cara bagaimana perubahan seperti yang diasumsikan itu terjadi? Dan jika perubahan itu merupakan fenomen sejarah yang nyara, bagaimana hubungannya dengan Al-Qur'an sebagai Kitab Suci terakhir dalam mengakomodasikan perubahan itusah

#### Pendekatan Semantik-Tematik

Studi ini—sebagai suatu studi terhadap teks kitab suci—pertama-tama bertitik tolak dari pemaknaan terhadap sudut kebahasaannya dan kemudian dilanjutkan terhadap kandungannya secara tematis. Bahasa merupakan media universal yang memungkinkan tercalisasinya pemahaman. Bentuk realisasi pemahaman itulah yang timbul dari proposisi semacami itu. Sebagai contoh, perbedaan-perbedaan antara bahasa suatu teks dengan bahasa penafsir dan masalah penerjemahan, serta fakta bahwa problem-problem ekspansi bahasa sudah merupakan problem-problem pemahaman. Oleh karena itu, penekanannya di sini, seperti dikemukakan oleh Gadamer, <sup>33</sup> adalah bahasa sebagai penentu aktivitus dan sarana penafsiran.

Murtadha Mutahhari, Social and Historical Change: An Islamic Perspective, (Berkeley: Mizan Press, 1986), hlm. 138–145.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, (London: Sheed and Ward, 1979), hlm. 151–166.

Persoalan yang segera timbul dari titik tolak tersebut sehubungan dengan penafsiran suatu teks adalah mengenai kedudukan teks semacam kitab suci dari aspek ontologisnya pada satu sisi dan pada sisi yang lain mengenai kriteria epistemologisnya. Kedua persoalan tersebut tidak dapat dipisah antara satu dengan lainnya. Masalah pertama dimunculkan terutama dalam perkembangan New Criticisme vang tidak hanya mengagungkan peran dari respons dan pengalaman pembaca, tetapi ia bahkan menyatakan bahwa kesadaran subiektif merupakan satu-satunya agensi yang membentuk teks itu sendiri. Teks dari segi tekstualitasnya, seperti didefinisikan oleh Norman Holland dan dikutip juga oleh Seung, tidak lebih dari suatu konfigurasi tertentu berupa bintik-bintik hitamnya karbon di atas lembaran kering yang sama sekali tidak memiliki makna dan pemahaman, Tekstualitas dari suatu teks terbentuk hanya sejauh huruf-hurufnya dipahami dan maknanya diinterpretasi oleh seorang pembaca. Bahkan, tindakan pemahaman dan penafsiran pembaca itu semata-mata ditentukan oleh kondisi-kondisi psikologisnya, seperti ingatan dan hobi, fantasi dan aspirasi, serta harapan dan kecemasan.24

Wilfred Cantwell Smith menyatakan tentang tafsir Al-Qur'an dengan kerangka tersebut bahwa bahasa merupakan instrumen manusiawi yang keberadaan dan maknanya tidak berada di dalamnya karena ia hanyalah alat bagi pengungkapan maksud seseorang. Makna tidak terletak pada bahasa, tetapi pada kesadaran seseorang. Adalah merupakan suatu fakta yang tidak dipungkiri bahwa Al-Qur'an telah ditafsirkan dalam beraneka macam makra sesuai dengan pandangan seorang mufusiri, serta terkait juga dengan wakut, tempat, dan ling-kungan. Jika seseorang ingin mengetahui makna ayat-ayat Al-Qur'an maka ia tidak akan mendapatkannya dalam teks, tetapi ia akan mendapatkannya dalam pikiran mufakir-nya. 39

Norman H. Holland, 5 Readers Reading, (New Haven: Yale University Press, 1975), hlm. 12 dan 113-128; T.K. Seung, Semiotics and Thematics in Hermeneutics, (New York: Columbia University Press, 1982), hlm. 2

Lihat Wilfred Cantwell Smith, "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historion's Nonreductionist Interpretation of The Qur'an", dalam International Journal of Middle East Studies, II, (1980), him. 487–505.

Hal seperti itu merupakan pandangan subjektivisme tekstual yang menganggap bahwa teks dari suatu karya tulis atau sastra hanya dapat ada dan dioperasikan dalam subjektivitas pembacanya. Iika proposisi ini diterima maka di sinilah akan muncul persoalan dalam kaitannya dengan pemahaman terhadap Al-Qur'an, seperti diyakini oleh umat Islam, yang merupakan wahyu yang diterima sebagai ipsissima verba dari Tuhan dan berkedudukan sebagai petunjuk dalam kehidupan. Dengan demikian, tidak ada hal yang dapat dipegang dari hasil atau kesimpulan-kesimpulan para muffasir kecuali perbedaan-perbedaan atau bahkan pertentangan-pertentangan, Padahal, meskipun perbedaan-perbedaan itu memang ada, sejauh hal itu bukan merupakan perbedaan-perbedaan yang kacau dan masih dapat ditelusuri serta dikelompokkan maka hal ini merupakan bukti masih adanya aspekaspek keseragaman, antara lain aspek keseragaman dengan patokan kebahasaannya. Pengelompokan tersebut, baik yang dilakukan oleh kalangan muslim sendiri maupun oleh nonmuslim, tidak lain hanyalah upaya identifikasi ciri-ciri yang mempersamakan atau yang memhedakan di antara beraneka tafsir rersebut.

Terlepas dari diterima atau tidaknya premis subjektivisme tekstue terdapat pandangan bahwa bahasa manusia mempunyai dua dimensi, yakni dimensi pribadi (privater dimention of languago) dan dimensi umum (public dimention of languago). Dimensi yang terakhir ini mencakup tradisi linguistik dan makna yang dapat dipahani bersama sesuai dengan budaya masing-masing. Dimensi ini termasuk hal yang esensial bagi bahasa karena jika tidak demikian maka komunikasi akan menjadi mustahli.

Suatu teks tertulis, menurut teori Gadamer, "memberikan tugas hermeneutik yang riil. Pembacaan atas teks merupakan tugas pemahaman tertinggi. Tanda-tanda pada sebuah prasasti, umpamanya, dapat

T.K. Seung, Semiotics and Thernatics in Hermeneutics, (New York: Columbia University Press, 1982), hlm. 21.

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, hlm. 352.

terlihat secara semestinya dan dapat dibaca secara benar jika teks itu dittansformasi ini selalu membentuk suatu hubungan terhadap apa yang dimaksud, terhadap objek yang sedang dibicarakan. Di sini, proses pemahaman bergerak sepenuhnya daham ruang maknay ang dijembatani oleh tradisi linguistik. Dengan acuan itu, dalam studi ini digunakan analisis semantik-ematik, walaupun hal itu juga belum terlepas dari berbagai kesulitan lainnya. Kesulitan yang mendasar adalah adanya premis dualistis yang timbul dari perdebatan antara intuisionisme dan positivisme dalam kaitan bahasa dan makna. Intuisionisme mengasumsikan adanya suatu kesenjangan yang tak terelakkan antara pemikiran dan bahasa, misi dan media

Kosakata dari satu teks tidak pernah dapat mengekspresikan sepenuhnya makna yang dimaksud. Kosakara hanya diperlukan untuk membentuk hubungan intuitif dengan maksud pemakainya yang melampaui media bahasa. Sementara itu, positivisme menolak adanya kesenjangan itu dan menyatakan sama antara pemikiran dan bahasa. Setiap teks atau ucapan diasumsikan dapat mengekspresikan sepenuhnya makna yang dituju oleh penulis atau pengucap. Positivisme memandang tidak ada kebutuhan terhadap hubungan intuitif dengan maksud pengguna bahasanya. 28 Dari situ lahir dua model penafsiran. yaitu model kriptologi dan model hermeneutik. Yang pertama memandang setiap tanda bahasa (sign) secara objektif yang maknanya terletak di balik tanda itu sendiri. Apa yang harus diburu oleh seorang penafsir adalah menyingkap makna yang ada di balik tanda tersebut dan aktivitas penafsir itu merupakan suatu penemuan (discovery), sementara makna yang ditemukan itu merupakan data yang disimpulkan dari data lainnya. Adapun yang kedua, model hermeneutik, memandang makna secara subjektif, yakni bahwa makna ada dalam diri penafsir sendiri dan aktivitasnya adalah semacam penciptaan (crea-

<sup>\*</sup> T.K. Seung, Semiotics and Thematics ..., hlm. 31.

tion), serta apa yang disebut makna merupakan suatu bentukan (construct) yang dilahirkan dalam proses interpretasi.<sup>29</sup>

Kesulitan yang muncul ada pada kenyataan bahwa tidak memungkinkan untuk membentuk konvergensi antara kedua teori tersebut kecuali dalam bentuk dualitas. Meskipun speeth-aet theory sering dianggap sebagai sintesis dari kedua aliran tersebut.<sup>50</sup> penerapan teori nit idak luput dari kesulitan, terutama kateran teori nit endetrung menjadi kontekstualisme dengan mengabaikan sama sekali aspek semantik. Kedua premis tersebut mencakup dua tipu teupan dan sekspresi bahasa, yakni normal dan abnormal. Pada konteks ucapan normal, makna yang dituju dan ekspresinya diasumsikan sepadan. Hal ini mestilah mengasumsikan adanya kesetaraan antara pemilik dan bahasa. Akan tetapi, kesetaraan itu tidak dapat dissumsikan dalam konteks bahasa abnormal karena ekspresinya tidak dapat sepenuhnya mengungkapkan apa yang dituju.

Seung mendudukkan teks wahyu sebagai ucapan supernormal, yaitu salah satu bentuk dari ucapan abnormal, dengan sasumsi disat bahwa bahsas manusia tidak cukup kaya untuk mengekspresikannya. Bentuk lainnya adalah ucapan subnormal dalam kasus kegagalan fungsi patologis yang membuat sescorang tidak mungkin memberikan suatu ekspresi yang cukup terhadap pikirannya. Interpretasi pada bentuk ini bertolak dari postulat pemikiran yang gagal diekspresikan melalui bahsas unglespan yang disebabkan oleh mekanisme piskologis. Interpretasi dengan postulat semacam itu tidak dapat diterapkan dalam kasus teks supernormal, dan karena itu, menurut Seung, interpretasi teks emacam kitab suci tidak termasuk disiplin rasaola tidak ternasuk tidak ternasuk disiplin rasaola tidak ternasuk tidak ternasuk disiplin rasaola tidak ternasuk tidak ternasuk tidak ternasuk tidak ternasuk tidak ternasuk tidak ternasuk tidak ternasuk tidak ternasuk tid

Marcelo Dascal, "Models of Interpretation", dalam Maxim Stamenov (ed.), Current Advances in Semaniic Theory, (Philadelphia: John Benyamins Publishing Company, 1992), Hin. 110.

Speech-act theory sudah dianggap sebagai salah satu pendekatan baru dalam studi Al-Qur'an. Lihat Richard C. Martin, "Understanding The Qur'an in Text and Context", History of Religion, 1, 21, (1981), hlm. 361-384.

<sup>3</sup> T.K. Seung, Semiotics and Thematics ..., hlm. 33-34.

Agaknya, Seung dalam hal tersebut bertitik tolak dari pandangan Marin Luther yang menyatakan bahwa kata-kata lahitiah dari Bibel tidak dapat dibedakan dari tanda-tanda bahasa lainnya. Pemahaman normal dari kata-kata tersebut tidak membentang jalan untuk misi spiritual yang dikandungnya. Obeh karena itu, makna spiritual yang tak teramati dari Bibel dapat dijangkau hanya bila dibaca dengan bantua hubusu yang disebut grace (berkad), yaitu milelicutu yang menembus kata-kata lahiriah dan merasakan makna spiritualnya. Kekuatan dari garae itu memungkinikan "anak-anaknya" bergerak menembus kawasan ekspansi verbal dan membentuk hubungan intuitif dengan makna spiritual Bibel, yakni pikiran-pikiran terdalam dari penulis sucirus. 3º

Dalam tradisi tafisi muslim terhadap Al-Qui'an terdapat pandangan semacam itu dalam corak tafisi Inyāriy yang mengandalkan kekuatan supernatural. Para mufatair biasanya berpegang pada beberapa kaidah yang menerka gali dan susun sendiri. Kaidah-kaidah itulah yang mengarkahan dalam menafisirkan Al-Qui'an sehingga sampai ke makna yang dituju. Tentu saja, penggarapannya berbeda dengan konteks ucapan subnormal. Sehubungan dengan itu, term semantik-tematik yang digunakan dalam studi ini diharapkan dapat memecahkan kesulitan tersebut dengan berupaya mempertimbangkan dimensi kontekstual secara proporsional. Sebab, bagaimanapun, ekspresi pikiran melalui bahasa mestilah dipengaruhi oleh berbagai faktor. Karaker semantik dari setiap bahasa jelas berhubungan dengan konteks budaya berupa kepercayaan, nilai, pemikiran, dan emosi,

Pendekatan semantik sebenarnya tidak asing dalam tradisi analisis kaum muslimin untuk menafsirkan Al-Qur'an. Hanya saja,

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Idid, Jim. 27-28. Dulam bahas Ibani, hal tersebut disebut juga hered (sebalian kasih, dan dalam bahas Yunan disebut Chars. Gaze adalah suatu term tendigi Kristen yang ionsepnya terdapa pada sebagian berar agama. Gaze dapat diaritian sebagai alkivitas 'than dalam sejanda dia hehidupan unat manusia, sepeti baharsma, dan dalam Islam nemacam "mukitaat" atuw 'keramat". Untuk teterangan lebih larjui, lahar Thomas F. O'Meras, O. P., "Grace", dalam Kriste Blade (ed.). The Encyclopedia of Religion, 6, (New York: MacMillan Publishing Company, 1997, him, 4-45.

pada umumnya penekanan metodologinya ditujukan pada penggunaan kaidah-kaidah normatif, seperti penggunaan kaidah-kaidah ushila-fiqh dan kurang memerhaitikan dimensi kebahasaan yang dapat menjelaskan transformasi-transformasi makna, misalnya transformasi dari makna etimologi ke makna terminologi, atau dari makna dasar ke makna relasional.

Salah satu contoh yang bagus bagi penerapan pendekatan semantik adalah apa yang dikerjakan oleh Toshihiko Izutsu dalam karyanva God and Man in The Koran: Semantics of The Koranic Weltanschauung (1964). Izutsu memahami semantik sebagai studi analitis terhadap term-term kunci (kev-terms) dari suatu bahasa dengan suatu pandangan yang pada akhirnya sampai pada pemahaman konseptual dari apa yang disebut weltanschauung atau "pandangan dunia" dari orang-orang atau masyarakat yang menggunakan bahasa itu sebagai alat, tidak saja dalam berucap dan berpikir, tetapi juga yang lebih penting dalam konseptualisasi dan menginterpretasi dunia yang mengelilingi mereka. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa semantik merupakan sejenis weltanschauungslehre, yakni suatu studi mengenai hakikat dan struktur dari pandangan dunia suatu bangsa pada suatu periode sejarah tertentu yang dilakukan dengan cara analisis metodologis dari konsep-konsep utama budaya yang dilahirkannya sendiri dan terkristal ke dalam kata-kata kunci dari bahasanya.33

Teori semacam itu pun sebenarnya pernah dirintis oleh kalangan ulama Islam. Asy-Syathibi jauh sebelumnya dalam pembahasannya tentang term *umminyah* telah mengemukakan beberapa prinsip untuk mendapatkan pemahaman bahasa dalam generalitas tunjukannya. Prinsip-prinsip itu adalah (1) adanya keterkaitan pada pengetana bersama dari pengguna bahasa (al-ma hid). Pemahaman dikondisikan oleh fakta dan data yang sudah dikenal dengan baik oleh pengueap bahasa yang mencakup berbagai pengetahuan yang sudah dikenal

Toshihiko Izutsu, Cod and Man in The Koran: Semantics of The Koranic Weltanschauung, (Tokyo: The Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 11.

secara umum, nilai-nilai etik dan sosial, dan tabiat serta karaker pengucap bahası; (2) adanya keterkaitan pada kebiasaan-kebiasaan yang telah melembaga dalam suatu bahasa terhadap hubungan kata-makan (mana di antara keduanya yang dianggap esensiali kata satu makna), sikap dan prakik dalam kaidah-kaidah gramatika, dan sikap serta gaya ekspresi; dan (3) adanya bahasa bersama, yakni kata-kata atu ungkapan-ungkapan yang dapat dipahami bersama di kalangan orang-orang yang berbeda tingkat daya pemahamannya.<sup>34</sup>

Kosakara-kosakan dari kata-kara kunci yang terpencar di dalam Al-Qur'an jika ditempatkan secara berdiri sendiri tenu saja tidak akan menghasilkan makna yang utuh. Oleh karena itu, semuanya ditata ke dalam suatu sistem relasi menyeluruh yang interdependen sebingga membentuk suatu keutuhan yang tertata dalam jaringan asosiasi-asosiasi konseptual. Di sini, pengintegrasian konsep-konsep atomistis, analisis tentang makna dasar dan makna relasional, perbadingan sistem-sistem konsep Arab per-Islam, Yahui-Kristen, Anab pra-Islam, dan Al-Qur'an, serta analisis historis sinkronis dan dia-kronis, merupakan elemen-elemen yang diupayakan dalam analisis sematik-termaki ini.

Pada tahap pertama, pemaknaan menggunakan berbagai mu'jum atua leksikon, terutama Mu'jum Maqâyis al-Lughah karya Ahmad Ibn Fāris dan Litàn Al-Arab karya Ibn Manzhita. Berbagai kitab tafsir dari yang klasik, seperti Tafsir ath-Thabariy, Tafsir Ibn Katsir, dan Majma' al-Bayāh karya ath-Thabarsyi, sampai yang modern, seperti Al-Manār karya Muhjammad Rasyid Ridhi dan Al-Mūžah karya Imam ath-Thabārhabā'i dirujuk dalam studi ini guna pengayaan diskus; termasuk berbagai referensi lain yang menunjang. Disadari bahwa analisis semacam ini menghadapi kesulitan yang tidak kecil, terutama mengenai sejarah kara dalam bahasa Arab. Dalam hal yang terakhir ini, kesulitan timbul karena tidak adanya sumber-sumber data yang

Lihat Abū Ishāq Ibn Mūsā asy-Syāthibi, Al-Muwālaqāt, II, (Kairo: Maktabat Muhammad 'Alt, 1969), hlm. 50–54 dan 56–61.

dapat dipegang secara meyakinkan. Sya'ir-sya'ir Jahiliah yang dikutip dimaksudkan sekadar untuk mengisi kelangkaan data tersebut.

Pada tahap kedua, dilihat jangkauan relevansi konsep-konsepyang dihasilkan pada langkah pertama dengan berbagai perkembangan dan konteks. Untuk hal ini diperlukan suatu analisis semiotik, terutama yang menyangkut sistem simbol yang digunakan oleh Al-Quu'an dalam mengekspresikan konsep-konsep. Studi semiotik, seperti dikemukakan oleh Eco,<sup>39</sup> mengenai struktur abstrak dari sistem tersebut bertujuan membuta kerangka bagi sejumlah besar kemungkianan atau memberikan kirilik dan memodifikasi struktur dari sistem itu sendiri. Analisisnya diletakkan dalam kerangka segitiga komunikasi yang dalam hal studi ini dimaksudkan adalah Al-Qu'ra nebagai komunikasi yang dalam hal studi ini dimaksudkan adalah Al-Qu'ra nebagai komunikasi sebagai akui komunikasi (communication action), dengan pemahaman timbal balik antara teks dan konteks ataupun antara struktur-struktur monologis dan dialogis.

### Tujuan dan Manfaat Studi: Dari Postulasi ke Teoretisasi

Pada umumnya, tafair Al-Qui'an karya para mufuair digarap dengan tujuan untuk menjelaskan Al-Qui'an sebagai ajaran agama (normative purpose). Studi ini ingin mengembangkan konseptualisasi pemahaman Al-Qui'an sebagai suatu teks yang transenden dengan menempatkannya sebagai postular. Tujuannya adalah untuk melahirkan rumusan-tumusan teoretis tentang konsep perubahan menurut Al-Qui'an yang selanjunnya dapat digunakan untuk melihat berbagai krisis dan dampak yang ditimbulkan oleh perubahan itu sendiri.<sup>37</sup>

Umberto Eco, The Limit of Interpretation, (Indianapolis: Indiana University Press, 1990). htm. 207.

Jurgen Habermas, Knowledge and Human Interest, (Boston: Beacon Press, 1971), hlm. 137.

Model penalaran yang berbentuk postulasi tentunya berbeda dengan sumber pembentukan teori. Teori merupakan proposisi-proposisi logis yang mengacu

#### Pendahuluan

Hal ini mungkin dilakukan karena tafsir dapat berubah sejauh rekongtulisisi postulat-postulatnya memungkinkan, setidaknya menurut kaidah-kaidah yang ada dan releven (dalam studi ini, umpamanya kaidah-kaidah linguistik yang digunakan). Menempatkan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai postulat dan merumuskan teori dari-padanya dimaksudkan untuk membuka kemungkiana terbentuknya suatu bangunan baru perspektif Qur'ani yang bersifat teoretis, bukan normatif, sehingga pada masa depan sangat mungkin untuk berubah lagi.

pada hubungan antarfakta dan berfungsi untuk mendefinisikan orientasi dari suatu ilmu, menawarkan skema konseptual, menyimpulkan dan meramalkan fakta, atau menunjukkan adanya jurang dalam pengetahuan manusia. Lihat William J. Good & Paul K. Hatt, Methods in Social Research, (Tokyo-Sidney: McGraw-Hill Kayokusha, Ltd., 1952), hlm. 8. Berbeda dengan postulat, teori dapat muncul. diformulasi ulang, fokus dan orientasinya dapat diubah, atau didefinisikan serta diformulasikan kembali karena adanya fakta baru. Adapun postulat, meskipun terbentuk dari aksioma berupa premis-premis yang berkedudukan sebagai pengganti proposisi-proposisi ilmiah, ia bukan sekadar prakiraan yang diyakini kebenarannya. Karakteristiknya adalah keharusan adanya kemampuan transferabel dan menimbulkan pengaruh yang berkorespondensi dengan realitas sehingga pada tahap berikutnya terbentuk proses teoretisasi. Sesungguhnya pada bentuk penggarapan normatif hal tersebut pun sudah terjadi, umpamanya ketika Imam asy-Syafi'l merumuskan teori-teorinya, sampai batas tertentu, menggunakan postulat-postulat yang melahirkan ushūl al-fiqh dalam karyanya Ar-Risālah lalu dengan acuan itu ia merumuskan hukum-hukum fiqh.

## Bab 2 TERMINOLOGI AL-QUR'AN TENTANG PERUBAHAN

## Manusia: Asal-Usul dan Masyarakatnya

Pembicaraan yang menyangkut manusia dalam kaitannya dengan tema studi ini menduduki posisi yang sangat penting karen berbicara mengenai perubahan dalam terminologi sejarah beratti beicara mengenai manusia. Di dalam Al-Qur'an, manusia (indin atau bayan) merupakan salah satu subjek utama yang dibicarakan, returama yang menyangkut sala-usul dengan konsep penciptaannya, kedudukan manusia dan masyarakatnya, serta tujuan hidupnya. Hal tersebut merupakan sesuatu yang wajar karena Al-Qur'an memang diyakini oleh kaum muslimin sebagai firman Allah yang ditujukan kepada dan unuk manusia.

Berbicara mengenai asal-usul manusia berarti berbicara mengenai perioptaan katena hanya ada dua asumsi dasar mengenai alam, termasuk manusia, yakni diciptakan atau ada dengan sendirupa. Penciptaan adalah asumsi dasar bagi seluruh pembicaraan mengenai asal-usul yang diyakini bukan saja dalam Islam, melainkan juga dalam agama-agama lain. Dalam hal penciptaan manusia, Al-Qur'an menggunakan beberapa kata yang digunakan juga untuk menunjuk penciptaan alam pada umunnya. Kata-kata tersebut adalah bamta, khalaqa, dan fathara.

Kata khalaqa yang terbentuk dari huruf-huruf khâ; lâm, dan qaffaccan harfiab berati taqafir e-po-yuri (menetpelan ukuran sesuatu). Arti tersebut juga tercermin dalam salah satu bait sya'ir Zuhair ibn Sulmai? Wa lu'anta tafri ma khalaqata wa ba' - dhul qaumi yakhluqu tunman la yafir (Sungguli-negkatu memtontag sesuai dengan ukuran yang telah engkatu terakan - sebagian kaum [hanya berani] menetapkan ukuran, amun tidak [berani] memonongnya).

Kata baru'a merupakan sinonim dari kata khalaga. Namun demikian para mufusir membedakan arti keduanya. Ar-Zamakhyari, ' misalnya, menjelaskan kata ak-Khaliga al-Bari' pada QS. al-Hasya [59]: 24 dengan ungkapan: Al-Khalig: al-muqaddiru lima' yajiduh, al-Bari: al-mumayyizu ba'dhahu min ba'dhin bil-atykalil-mukhtalifah. Al-Khâlig adalah Tuhan yang menetapkan ukuran seusatu yang diciptakan-Nya, sedangkan al-Bari' adalah Tuhan yang membedakan antara satu dengan lainnya dengan bentuk yang bermacam-macam.

Kata futhara terusun dari huruf fi -thai 'na' yang berari futhu yai'n nua ibirkuth' (membuka sexuan dan menampakkannya). Impekapan orang Arab, seperti futharan-nabâr dimaksudkan untuk menunjuk pada tanaman yang tumbuh membelah (membuka) tanah di mana ia tumbuh. Membuka juga berari memulai sesuatu yang baru, atau al-ibitiab' ud-i-ibitiab' (yang menunjuk pada arti memulai sesuatu yang baru) yang biasa juga disebut mencipakan atau menjadikan. Kata ini dalam bentuk tudhati terdapat dalam Al-Qui'an bada lima belas tempat, termakuk kata fithrah yang terdapat dalam bada lima belas tempat, termakuk kata fithrah yang terdapat dalam

Abû al-Hasan Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyâ, Mu'jam Maqâyis al-Lughah, II, (Kairo: Musthafâ al-Bâbi al-Halabi wa Awlâduh, 1972), hlm. 113.

Abû al-'Abbās Ahmad ibn Yahyā ibn Zayd asy-Syaibāni Tsa'lab, Syarh Diwân Zuhair ibn Sulmā, (Kairo: Dār al-Qawmiyyah li ath-Thibā'ai wa an-Nasyr, 1964), hlm. 94.

Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar az-Zamakhsyari, Al-Kasysyâf, IV, (Teheran: Intisyârât Aftab, t.t.), hlm, 87.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ahmad ibn Fāris ibn Zakariya, Mu'jam Maqāyis al-Lughah, IV, hlm. 510.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Ibn Manzh
ür, Lis
än al-'Arab al-Mu
h
Ith, II, (Bair
üt: D
är Lis
än al-'Arab, t.t.), hlm.
1108.

QS. ar-Râm [30]: 30. Term al-füthrah merupakan term khas Al-Qur'an yang menunjuk pada pencipraan dasa seperti didefinisikan oleh Lembaga Bahasa Arab Mesiri. Al-Khilqazul-lati yakimu ialaiha kullu maujidain auwoala khalqib (Pencipraan dasa setiap maujud pada awal kejadiannya). Dalam pengianaan term fairbara pada manusia, Al-Qur'an mengaitkannya dengan pencipraan agama (ad-din). Hal ini mengandung impilikasi bahwa term tercebur menunjuk pada dimensi materiil dan sekaligus dimensi spiritual manusia. Dimensi materiil asal-usul manusia adalah tanah yang disebutkan oleh Al-Qur'an dengan kata-kata tihu, andh, dan turiah Kara qardi dikitakud dengan kata khalaqa (QS. Thàhā [20]: 55), dan kata anbata dan nawa'a.

Kata anhata yang bearrii menumhuhkan dengan berbagai beruknya digunakan di raam belas tempat. Di antaranya, asut kali dalam bentuk tunbiru (kata kerja bentuk sedang 'tiga huruf'), dan sembilan kali dengan bentuk nabati (matahan). Pada umumnya, kata ini digunakan untuk menunjuk pertumbuhan mahati, kecuali dua ayar yang digunakan untuk pertumbuhan manusia. Selain itu, kata itu dalam empat tempat yang lain dipakai dalam kaitan yang lebih umum. Satu di antara yang khasus digunakan untuk pertumbuhan manusia terdapat dalam QS. Ali 'Imrafa (3): 37 yang menjelaskan kissh pemeliharaan Maryam. Semenara ayat yang hain terdapat pada QS. Nüh [71]: 17 yang menjelaskan bahwa manusia ditumbuhkan dari bumi: 'Dan dia menumbuhkannya (Maryam) dengan pertumbuhan yang bair ('QS. Ali 'Imrafa (3): 37): 'Dan Allah menumbuhkan kamu dari bumi dengan sebaik-baik pertumbuhan' (QS.

Kata yang digunakan pada ayat pertama itu merujuk pada makna pertumbuhan biologis dan demikian pula yang kedua. Hanya saja, ada perbedaan konteks seperti disebutkan terdahulu. Ibn 'Abbâs'

Ibrāhīm Mushthafā, et al., Mu'jam al-Wasīth, II, (Mesir: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, Dār al-Ma'ārif, 1973), hlm, 694.

Abû Thâhir Muhammad ibn Ya'qûb al-Fairuzabâdi, Tanwîr al-Miqbâs min Tafsir Ibn 'Abbâs, (Libanon: Dâr al-Fikr, t.t.), hlm. 369.

menjelaskan kara anbata pada QS. Núh [71]: 17 itu dengan kara khalaqa dan menghubungkannya dengan penciptaan Adam dari tanah. Penafirian kara anbata dengan khalaqa seperti tersebut agaknya sudah jauh meninggalkan makna "menumbuhkan yang merupakan proses, yakni perubahan yang teratur dari potensi yang terkandung dalam sebuah benih atau sel menuju kitan menujukkan makna proses, yakni perubahan yang teratur dari potensi yang terkandung dalam sebuah benih atau sel menuju titik perkembangan tertentu. Makna yang dilambangkan dengan penggunan kata anbata inilah yang dikandung oleh kedua ayat yang dirujuk tadi. QS. Núh [71]: 17 tadi jelas tidak berbicara mengenai penciptaan Adam, tetapi muncul dalam bentuk nasihar Nabi Núh kepada umatnya dengan menonjol-kan aspek spiritual untuk mengingatkan bahwa manusia berasal dan tumbuh dari tanah dan akan kembali menjadi tanah.

Kata lain yang digunakan untuk menjelaskan kata anbata adalah kata ansva'a, seperti yang dilakukan oleh al-Qasimi.8 Kata ansva'a sendiri digunakan dalam Al-Our'an sebanyak tiga puluh kali dalam berbagai bentuk. Kebalikan dari kata anbata yang banyak digunakan untuk menunjuk makna pertumbuhan tumbuh-tumbuhan, kata ansva'a banyak dipakai untuk menunjuk penciptaan manusia, kecuali pada tiga ayat yang digunakan untuk tumbuh-tumbuhan. Kedua kata ini (anbata dan ansya'a) ditempatkan secara sejajar dalam menyatakan pertumbuhan manusia. "Dan Allah telah menumbuhkan kamu dari bumi dengan sebaik-baik pertumbuhan" (QS. Nûh [71]: 17); "Dia telah menumbuhkan kamu dari bumi dan menjadikan kamu pemakmurnya" (QS. Hûd [11]: 61); dan juga pada tumbuhtumbuhan: "Dan Kami turunkan bagi kamu air dari langit, maka Kami tumbuhkan dengan air itu kebun-kebun yang mempunyai pemandangan indah" (QS. an-Naml [27]: 60). "Dan Dialah yang menumbuhkan kebun-kebun yang berjunjung dan yang tidak berjunjung" (OS, al-An'âm [6]: 141).

Muhammad Jamál ad-Din al-Qasimi, Mahāsin at-Ta'wil, XVII, (Kairo: Dār lhyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1960), hlm. 5936.

Kata nasya'a berarti irtiqà' fî syai? Kata tersebut sering digunakan untuk menunjuk pada makna seseorang yang telah menanjak (irtifa) remaja atau yang sedang tumbuh melewati masa kanak-kanak. Pengertian tersebut terungkap, misalnya, pada salah satu bait sya'ir dari az-Zivâdât Diwân Urwah ibn al-Ward:10 Wannâsyi'âtul-mâsyiyâtulkhauzarā - Ka'unuail-ārāmi awfā awsharā (Gadis-gadis remaia berjalan penuh gaya - Bagaikan leher kijang putih yang mendongak mengangkat kepala). Sementara dalam bentuk ansya'a, para mufassir umumnya mengartikannya dengan awjada atau ahdatsa, yakni menciptakan. Terkait dengan hal ini, Muhammad Isma'îl Ibrâhîm coba menjelaskan transformasi makna kata tersebut dengan hadatsa watajaddada ka'annahu irtafa'a minal-'adam.11 Dengan pengertian tersebut, ia menjelaskan bahwa sesuatu yang diciptakan menjadi ada itu seolah-olah terangkat dari hal tidak ada. Transformasi seperti itu dapat dipahami karena adanya konsep penciptaan manusia menjadi wujud seperti dikenal sekarang ini, yang oleh Al-Qur'an disebutkan berasal dari tanah sebagai unsur materiilnya.

Seperti telah diseburkan di depan bahwa Al-Qur'an juga menggunakan kaza ath-thin untuk unsur materili asal manusia. Kata tersebut terdapat pada delapan tempat. Satu di antaranya diungkapkan dengan kalimat sulalatin min thin, dalam konteks kejadian manusia pada umumnya, yakni yang terdapat dalam QS. al-Mu'minin [23]: 12 dan satu lagi diungkapkan dengan thinin läzib, seperti termusa dalam QS. sah-Shiffik [37]: 11. Selain kata sulahin, dalam Al-Qur'an juga terdapat kata shahkhi, yang ada di empat tempat. Tiga di antaranya disebutkan dalam QS. al-Hiji [15]: 26, 28 dan 33, yang dirangkai dengan ungkapan min jamali mannin, dan satu tempat lagi dengan menggunakan redaksi min shahhalin hal-Jabbhhir yakni yang terdapat dalam QS. ar-Rajman [55]: 14. Dari sini terlihat ada beberapa kata

<sup>\*</sup> Ahmad ibn Fâris, Mu'jam Maqâyis al-Lughah, V, hlm. 428.

Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Ishaq as-Sikkit, Syarh Diwân 'Urwah ibn al-Ward al-'Abbâşiy, (Alger: Jules Carbonel, 1926), hlm, 203.

Muhammad Isma'll Ibrahim, Mu'jam al-Allazh wa al-A'lam Al-Qur'aniyyah, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabiy, 1978), hlm. 526.

yang digunakan untuk menjelaskan unsur materiil asal-usul manusia, yakni *sulâlah, shalshâl, lâzib,* dan *ḥama'un masnûn*.

Kata sulalatun berarti bagian yang ditarik dari sesuatu dengan pelan dan tersembunyi. Kata sulalatun berasal dari kata sulal (sin-lam-lam) yang berarti maddu syai in fi rijain ua shafa! "1 Bagian yang ditarik tersebut oleh Ath-Thabarsyi disebut sebagai sari karena ia mengartikan kata tersebut dengan shafisontuy-nyai al-lati yukhruju minha (sari sesuatu yang dikeluarkan darinya). "1 Adapun kata shakhal yang oleh para mufatuir sering diartikan sebagai 'tanah lempung' berasal dari kata shakhalah yang berarti 'berbunyi'. Tanah lempung di-sebut dengan shakhalah karena ia mengeluarkan bunyi bila sudah kering, seperti tembikac (al-fukhkha) yang mengeluarkan bunyi bila sudah kering, seperti tembikac (al-fukhkha) yang mengeluarkan bunyi seperti suara besi bila herangukan "4".

Sementara itu, kata lātib oleh Ahmad ihn Fāris disamakan dengan kata lātim. Hal itu barangkali karena dekatnya pengucapan antara huruf bā' dan mīm yang merupakan huruf akhir dari kedua kata tersebut sehingga is sama-sama diamkani dengan nubūtu yaif maku lutāmuh (konstan dan terap). Pakan tetap) para mufusir mengaritikan thīnum lātib dengan thīnum lātib yang maksudnya 'tanah yang lengket. Memang, kedua arī tiersebut saling terlait karena sesuatu yang esajing lengket akan menghasilkan sesuatu yang tespi dan kuat. Kata hama' merupakan kata lain yang menunjuk pada jenis tanah asal manusia. Kata tersebut menunjuk pada jenis tanah lempung (hahlbāt) seperti disebutkan terdahulu. Kata hama'un pada darmunini. "Arī tiensebut tidak jauh berbeda dengan arti yang dakmunini." Arī tiensebut tidak jauh berbeda dengan arti yang di-kmulkakan oleh ah-Thabai s tebagai 'tanah berap berubah mengiak

<sup>2</sup> Ahmad ibn Fâris, Mu'jam Maqāyis al-Lughah, III, hlm. 59.

Abo 'Alf al-Fadi ibn al-Hasan Ath-Thabarsyi, Majma' al-Bayán, VII-VIII, (Beirüt: Dâr Ihvá' at-Turáts al-'Arabiv, 1986). him. 134.

<sup>&</sup>quot; Lihat Ibn Manzhūr, Lisān al-'Arab al-Muhīth, II, hlm, 467,

Ahmad ibn Fâris, Mu'jam Maqâyis al-Lughah, V, him. 245.

<sup>\*</sup> Ibn Manzūr, Lisān al-'Arab al-Muhīth, I, hlm, 712.

hitam' (ath-thin al-mutaghaypir ilal-aswad). Y Kata runib disabukan sebagai unsur materili asal manusia yang berarti juga 'tanàh' atau 'debu'. Semua kata tersebur menjelaskan unsur materili dari penciptaan manusia yang terdiri dari bermacam jenis tanah yang boleh jadi melambangkan komponen-komponen kimiawi pembentuk fiaik manusia, dan ini tanah yang berupa tanah lempung dan berbau menggambarkan suatu unsur materili yang amat sederhana dan rendah. Unsur inilah yang digabungkan dengan unsur yang amat semburna dan mulia, vakni ruh Tuhan.

Ruh Tuhan yang ditiupkan ke dalam unsur materi manusia itu merupakan ruh kehidupan yang suci. Ungkapan yang digunakan dalam Al-Qur'an adalah ribiy (ruh-Ku) dan rabib/ (ruh-Nya). Ungkapan ribiy (ruh-Ku) terdapat pada dua tempat: QS. al-Liji; [15]: 29 dan QS. Shid [38]: 82. sedengkan ungkapan ribib/ (ruh-Nya) terdapat pada satu tempat, yakni pada QS. as-Sajdah [32]: 9. Perpaduan antara dua unsur terebut (unsur materiil dan unsur un) menunjuk-kan suatu perpaduan unsur yang bersih dan baik, namun mempunyai karakter yang berlawanan, yaitu unsur yang tendah dan hina dengan unsur yang uci dan mulia.

Selain kata-kata yang menunjuk pada penciptaan dan materi asal manusia tersebut, masih ada kata-kata lain yang berhubungan dengannya dan perlu dibicarakan, yaitu kata 'adala, sanujudh, dan thaur. Dari sejumlah kata yang terbentuk dari huruf-huruf sin-walu-yal, terdapat delapan kali yang berhubungan dengan masalah penciptaan manusia, yakni dalam bentuk tadbi 'fi sin (sawush-yusawui-tasuvjah), baik yang berkaitan dengan asal-usul manusia maupun yang berkaitan dengan proses reproduksinya. Kata tersebut menunjuk pada suatu tahap penciptaan manusia sehingga fisik manusia sudah berada dalam keadaan dan bentuk yang sempurna serta seimbang, wang oleh Al-Ou'an diunkakpadan dengan kalimat aham taaudim atau

Wuhammad Ibn Jarir ath-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay Al-Qur'an, XII, (Kairo: Mushihafa al-Babiy al-Halabiy, 1954), hlm. 28.

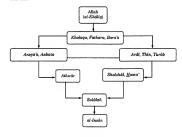
ahaan shirath. Ungkapan ini berkaitan dengan kata-kata seperi takhaha, shuwuwat (dengan tahif) sini), dan dada. Kata shawuwat berarti 'memberi bentuk (rupa), yakni bentuk kata kerja transitif dari kata shirath. Sementara kata shikaha berati 'menyusun' atau 'menata'. Adapun kata 'dadda (iuga dengan bacaan tada 'ff ain') berati 'membua seimbang' atau 'harmonis', suatu arti yang lebih tepat menurut ah-Thabari.

Penciptaan manusia seperti digambarkan Al-Qur'an biasanya ditafsirkan sebagai suatu proses sebagaimana pematung membuat sebuah patung. Interpretasi semacam itu sesuai dengan visi budaya yang tercermin dalam legenda tentang penciptaan Adam, Akan tetapi, bila dikaitkan dengan kata-kata lain yang berkaitan dengan perbuatan Allah dalam menciptakan manusia, seperti kata anbata yang telah dikemukakan terdahulu dan juga kata athwar (singular: thawr), maka interpretasi seperti itu tidak dapat diterima. Kata thawr berarti 'tahap' atau 'fase'. Kata ini merupakan satu-satunya yang digunakan oleh Al-Qur'an dalam bentuk jamak (athwâr) yang disebut pada QS. Nûh [71]: 14. Para mufassir, termasuk Ath-Thabarsyi, menjelaskan bahwa kata tersebut menunjuk pada tahap-tahap perkembangan janin dalam rahim. Hanya saja, dia menjelaskan beberapa pendapat mengenai makna kata tersebut; bertahan dari satu keadaan ke keadaan lain (ahwâl: hâlan ba'da hâl), atau tahap-tahap dari bayi (anak), remaja, dewasa, dan tua; atau bertahap dalam arti berbeda dalam berbagai sifat, seperti kaya-miskin, panjang-pendek, waktu dan kesehatan. Menurutnya, ayat ini mencakup semua makna tersebut. 19 Iika kata athwar dapat ditafsirkan pada makna lain selain tahap-tahap perkembangan janin dalam rahim maka kemungkinannya yang paling kuat adalah menunjuk pada tahap-tahap pertumbuhan penciptaan manusia yang dicerminkan oleh kata anbata sehingga kata athwar termasuk ke dalam salah satu kata kunci yang menunjuk proses penciptaan manusia, di samping reproduksi manusia.

<sup>&</sup>quot; Ibid., XXX, hlm, 87,

<sup>&</sup>quot; Ath-Thabarsvi, Maima' al-Bavān, IX-X, hlm, 458.

Itulah sejumlah kata yang menyangkut asal-usul manusia. Meskipun sebenarnya masih ada beberapa kata lain yang terkait, ia telah dapat diwakili oleh kata-kata yang telah dikemukakan di depan. Suatu sistem interrelasi antarkata tersebut dapat disusun sebagai berilur:



Figur: 2

Dalam figur tersebut terlihat suaru sistem hubungan makna yang dapat menggambarkan konsep penciptaan manusia sebagai awal keberadaannya di permukaan bumi ini dengan suaru proses, yairu pertumbuhan melalui tahap-tahap tertentu. Penafsiran ini berbeda dengan penafsiran tradisional tidak memasukkan kata athuar dan anbata sebagai kata kunci dalam proses penciptaan manusia. Seperti telah disinggung terdahulu bahwa konsep penciptaan manusia yang hidup dalam pandangan mayarakat Arab mengungkapkan penciptaan manusia sersebut. Mayyaraka Arab Jahiliah sendiri telah mengenal konsep penciptaan mahdhuk-makhluk

oleh Tuhan dalam sya'ir-sya'ir zaman Jahiliah, seperti sya'ir Thabikhah ibn Tsa'lab ibn Wairah dari suku Qudhà'ah yang dikutip oleh al-Fayùmi: Wa antal-qadimul-auwalul-màjidul-ladziy — Tabda'u khalqan-nâsi fi aktamil-'adam (Dan Engkau Maha Qadim, Maha Awal, serta Maha Mulia Yang memulai penciptaan manusia dalam lotong ketiadaan).

Selain itu, konsep pencipraan yang cukup berpengaruh adalah konsep pencipraan yang hidup dalam tradisi lisan berupa legenda-legenda yang biasa dikenal dengan legenda-legenda Israiliar. Dalam Kitab Kejadian dari Bibel pasal 1 ayat 1-31 dijelaskan tentang ke-jadian alam di mana manusia diciptakan dari debu tanah pada hari keenam dari urutan penciptaan makhluk lain menurut perhitungan hari berdasarkan petang dan pagi (ayat 27-31). Dalam lal ini, ide tentang penciptaan yang diungkapkan Al-Qur'an tentu saja dipahami dan ditafairkan oleh penerimanya seuai dengan konsey yang hidup ketika itu. Al-Khàzin menukilakan ceitat Wahab ibn Munabbih tentang penciptaan manusia dengan menggambarkan Allah sebagai pematung yang membuat patung tubuh manusia dari adukan tahah, kemudian ditiupkan ruh sehingga menjadi manusia yang disebur Adam. 31

Tentu sija, cerita seperti itu dijadikan tujukan untuk mensfirikan ayat yang berbicara tentang pencipraan manusia dalam Al-Qur'an sesuai dengan legenda yang hidup dalam masyarakat yang kemudian dihubungkan dengan ayat-ayat tensebut. Wahab iba Munabbih yang meriwayatkan cerita tersebut adalah seorang tabi'in yang berasal dari Khurasan, Persia. Ia sangat terkenal sebagai seorang yang banyak meng-hafal cerita-ertina para nabi dan legenda-legenda kuno. <sup>27</sup> Dengan

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Muḥammad Ibrāhīm al-Fayûmi, Fī Fikr ad-Dīni al-Jāhili, (Kairo: Dār al-Ma'ārīf, 1982), hlm. 276.

Alá' ad-Dīn 'Alī ibn Muhammad al-Baghdādi al-Khāzin, Tafsīr al-Khāzin: Lubāb at-Ta'wīl fī Ma'ānī at-Tanzīl, I, (Beirūt: Dār al-Fikr, t.ih.), hlm. 40.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Ibn Hajar al-'Asqalāni, Tahdzib at-Tahdzib, XI, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1984), hlm. 394.

mengadopsi legenda tentang pencipuan manusia untuk menjelaskan ayat Al-Qur'an, akhirnya timbul kesan bahwa maksud dari ayat tersebut adalah seperti isi legenda di atasi bahwa pencipuan manusia diproses melalui adonan bermacam-macam tanah yang dibentuk sebagai makhluk manusia dan kemudian ditiyukan ruh kepadanya. Menurut keterangan Abb Ja'far ar-Razi dari Abb al-Yaliyah, seperti dikutuj oleh lba Kastis, <sup>23</sup> penciptaan manusia terjadi pada hari Jum'at setelah hari-hari sebelumnya diciptakan para malaikat dan jin. Mengenai penciptaan manusia pada hari Jum'at tini, mungkin ada kaitannya dengan keterangan dalam Bibel mengenai penciptaan manusia pada hari ketanam karena hari Jum'at adalah hari keenam jika diihitung dari hari khari keenam karena hari Jum'at adalah hari keenam jika diihitung dari hari khari

Jika konsep penciptaan merupakan makna referensi dari teks ayat-ayat Al-Qur'an maka legenda-legenda semacam itu merupakan penafsiran yang bersifat konteksual-kultural. Konsekutansinya, penafsiran semacam itu tidak dapat bertahan dan tidak dapat diperahankan bila terjadi transformasi budaya dengan pandangan yang lebih dapat menjelaskan berbagai fenomena atau fakta yang ada. Dalam hal ini, tidak ada pilihin lain kecuali merujuk kembali pada makna referensi sebagai makna dasar dari suatu teks dengan membuat konstruksi baru bagi suatu sistem interrelasi kata-kata kuncinya sehingga dapat disimpulkan bahwa manusia muncul di permukaan bumi melalui suatu tahap pertumbuhan yang berasal dari bumi itu sendiri. Atau, dengan kata lain, pertumbuhan merupakan term yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk perubahan yang berkenaan dengan kemunculan dan keberadaan manusi di mulka bumi ini.

Masalah berikutnya adalah apakah kemunculan dan keberadaan manusia tersebut berproses melalui suatu tahapan pertumbuhan yang mencakup individu dan masyarakat? Seperti telah dikemukakan terdahulu bahwa kata ambata dan anuyat digunakan dalam Al-Quir an untuk menunjukkan makna pertumbuhan biologis manusia. Akan

Abû al-Fidâ' İsmâ'll ibn Katsir al-Quraisyi ad-Dimasyqi, Tafsir ibn Katsir, I, (Beirût: Dâr al-Fikr. 1984). hlm. 72.

tetapi, kata ansya'a lebih khusus digunakan untuk menyatakan kemunculan manusia dalam bentuk kelompok. Kata ansya'a tersebut sering dirangkaikan dengan kata *qarn* dan juga *ajal* untuk menyatakan batas umur sebagaimana juga digunakan untuk menunjuk batas umur manusia secara individual. Kata aial sendiri berarti batas masa tertentu. Datangnya aial bagi seseorang berarti berakhirnya masa hidupnya secara biologis sebagaimana pergantian hari, bulan, dan tahun yang merupakan ajal dari suatu periode peredaran benda-benda angkasa dalam tata surya. Penggunaan term yang sama untuk manusia secara individual dan manusia secara kelompok dapat melahirkan konsep yang sama tentang cara keberadaannya. Sebagaimana seorang manusia tumbuh dari sebuah embrio menjadi janin, bayi, remaja, dewasa, tua, dan kemudian datang ajalnya, demikian pula suatu kelompok manusia sebagai masyarakat atau suatu umat. Akan tetapi, di dalam Al-Our'an tidak dinyatakan batas tertentu dari umur suatu umat, ia bersifat relatif; ada yang pendek dan ada pula yang panjang, seperti vang disebut dalam OS, al-Anbiva' [28]: 45.

Untuk mengungkapkan manusia sebagai kelompok. Al-Qur'an menggunakan beberapa term, seperti ya b, qabilah, qarn, (ahi) qaryuh, dan qatum. Kata ya' b yang terdiri dari huruf-huruf yin-'ain-bi 'menunjuk pada dua arti yang berlawanan, yaitu al-ifiriah wa al-ijirima' Kata al-ijirima' sendiri berarti berkumpul karena kata ya b' menunjuk pada pemisahan dan pemilahan antara anggota kelompok dan yang bukan anggota kelompok. Adapun kata qabilah berarti hanti abin wabidad. 'yakin tatu kelompok. Adapun kata qabilah berarti hanti abin wabidad. 'yakin tatu kelompok orang yang berasal dari satu keturunan. Masing-masing dari kedua kata tersebut disebutkan dalam Al-Qur'an dengan bentuk jamak pada suatu tempat, yakni dalam QS. al-Hujuriat (49): 13. Sebagian mufasir menjelaskan kata an-yab Sebagia komunitas terbesar yang mengikat manusia, yang di dalamnya terdapat subkelompok yang disebut adalah, dan adalah terdiri dari sub-sub

Ahmad ibn Fâris, Mu'jam Maqâyis al-Lughah, III, hlm. 190-191.

<sup>3</sup> Ibn Manzhūr, Lisān al-'Arab al-Muhtth, III, hlm. 12.

kelompok yang lebih kecil. Dengan kara lain, qabilah merupakan komunitas kecil yang menjadi anggota dari yab.\* Mujusir yang lain menjelaskan kara yab sebagai kelompok non-Arab dan qabilab sebagai kelompok Arab sebagaimana sau pendapar yang dikutip oleh lbh Abbas dan Arb-Thabarsyl.

Kata lain yang banyak digunakan oleh Al-Qur'an untuk menuniuk manusia secara berkelompok adalah kata al-ummah. Secara keseluruhan, kata al-ummah dan derivasinya disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 64 kali. Kata dasar dari al-ummah adalah amma dari kata amama vang mempunyai empat arti, vaitu al-ashl, al-marja', aliamâ'ah, dan ad-dîn.28 Kata amma-va'ummu secara harfiah berarti 'menuju', 'menumpu', dan 'meneladani', Semua arti kata ummah yang telah disebutkan diturunkan dari arti dasar kata tersebut, seperti juga kata ummun (ibu) dan kata imâmun (imam-pemimpin) karena semuanya merupakan tempat menuju, menumpu, dan meneladani.29 Kata ummah di dalam Al-Qur'an digunakan untuk berbagai konteks, namun pada taraf pemahaman komunikasi biasa yang terlepas dari arti umumnya, yaitu jama'ah. Sebagai contoh adalah kata ummah yang terdapat pada QS. Hûd [11]: 8 dan QS. Yûsuf [12]: 45 yang mana kata ummah digunakan untuk menunjuk masa tertentu, yakni dalam konteks waktu. Kebanyakan *mufassir* mengartikan kata tersebut dengan 'waktu' atau 'masa' itu sendiri. Hal itu barangkali karena ia diturunkan dari arti asalnya, yaitu titik tumpu. Meskipun demikian, dalam Tafsir al-Manar,30 kata ummah diartikan dengan jama'ah yang dapat dikaitkan dengan arti-arti lainnya. Oleh karena itu, kata ummah

Lihat, umpamanya, Abû as-Su'ûd ibn Muhammad al-Imadi al-Hanafi, Irsyêd al-'Aql as-Sallm ilâ Mazâya al-Kitâb al-Karlm, V, (Riyâdh: Maktabah ar-Riyâdh al-Haditsah, t.l.), hlm. 180; Az-Zamakhsyari, Al-Kasysyaf, III, hlm. 569; dan ibn Kastsr, Tafst ibn Kastsr, V, hlm. 218.

Al-Fayruzabādi, Tanwir al-Miqbās min Tafsir ibn 'Abbās, III, hlm. S69 dan Ibn Katsīr, Tafsir ibn Katsir, IV, hlm. 218.

<sup>3</sup> Ahmad ibn Fâris, Mu'jam Maqâyis al-Lughah, I, hlm. 21.

M. Quraish Shihab, Wawasan Al-Qur'an, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 325.
 Muhammad Rasyld Ridhä, Talstr Al-Qur'an al-Haktm, XII, (Kairo: Al-Manār, 1354 H), hlm. 26.

dalam kedua ayat tersebut berarti *Jamâ'atun minaz-zaman*. Sebagian besar kata *ummah* yang ada di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menunjuk suatu jama'ah atau komunitas manusia yang ada pada suatu masa dan suatu tempat.

Term berikutnya yang diguanakn Al-Qur'an untuk menunjuk makna manusia sebagai komunitas adalah kata qarn. Kata yang terbentuk dari huruf-huruf qâf-râ'-nûn ini mempunyai dua arti yang berbeda, yaitu jam'u syai'in ilâ syai'in (menggabungkan sesuatu dengan yang lain) dan syai'un yanta'u bi quwwatin wa syiddah (sesuatu yang sangat menjulur).31 Adapun yang dimaksud dengan kata al-qarn di sini adalah arti turunan dari salah satu arti dasar tersebut, yaitu ahl zamanin wâhid,32 yakni arti yang berkaitan dengan makna yang pertama tadi. Di dalam Al-Qur'an, kata al-qarn dengan makna yang terakhir ini terdapat pada dua puluh tempat, yakni yang berkaitan dengan pernyataan-pernyataan tentang tumbuh dan hancurnya suatu komunitas manusia dalam perjalanan masa. Contoh dari kata tersebut dapat dilihat dalam ayat-ayat berikut: "... Kami tumbuhkan beberapa generasi, maka berlalulah atas mereka masa yang panjang ... " (OS. al-Qashash [28]: 45); "Dan berapa banyak generasi Kami binasakan sebelum mereka, yang generasi itu jauh lebih kuat daripada mereka" (QS. Qâf [50]: 36); "Dan sesungguhnya telah Kami binasakan beberapa generasi sebelum kamu manakala mereka berbuat anjaya" (QS. Yûnus [10]: 13).

Satu kata lagi yang digunakan untuk menunjuk pada makna maisi secara berkelompok yang digunakan di dalam Al-Qur'an adalah kata «Ja-qaryah, yang berarti negeri atau kampung, namun yang dimaksud adalah kaum atau penduduk yang mendiaminya. Dalam Al-Qur'an, kata al-qaryah dengan berbagai derivasinya tendapat dalam enam puluh tempara. Umpamanya yatu wakakapin min

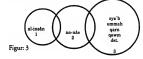
Ahmad ibn Fáris, Mu'iam Maoávis al-Lughah, V. hlm. 76.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Nadîm dan Usâmah Mar'asyla, Ash-Shahhâh fi al-Lughah wa al-'Ulûm, II, (Beirút: Dâr al-Hadhârah al-'Arabiyyah, 1974), hlm. 301.

garyatin ahlaknåhå wahiya zhâlimah (berapa banyak negeri yang Kami binasakan karena þenduduknya berbuat aniaya" (28. al-Hajj [22]: 45 dan QS. asy-Syu'ata" [26]: 208). Berdasar ayat tersebut, ang dihancurkan oleh Allah adalah negeri, namun yang dimaksud adalah penduduk dari negeri tersebut. Hal ini diperjelas oleh ayat-ayat lain, di mana kata al-Agrayah menujuk pada makan penduduk suru negeri, seperti dalam QS. al-Qashash [28]: 59: wamâ kunnâ muhlikil qura ilik wadahluhâ zhâlimûn (Dan idak pernah [pula] Kami membinasakan negeri-negeri kecula jenduduknya berbuat aniaya.

Meskipun ungkapan seperti ayat di atas tergolong biasa dalam retorika Arab, ia dapat menyatakan suatu komunitas manusia yang terikat pada tempat tertentu karena dari term-term yang telah di-kemukakan itu tercermin juga bentuk ikaran dari komunitas yang disebut. Kata qabilah, misalnya, merupakan komunitas dengan ikatan satu nenek moyang, ummab merupakan komunitas dengan ikatan sagama, kepercayaan, dan pandangan tertentu, qarn merupakan komunitas dengan ikatan enast tertentu, dan qarpah merupakan komunitas dengan ikatan masa tertentu, dan qarpah merupakan komunitas dengan ikatan tempat tertentu. Semuanya dapat dicakup oleh term yab meskipun term yang terakhir ini mengalami perkembangan makan dari waktu ke waktu.

Selain itu, masih ada lagi term-term yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk menunjuk kelompok atau komunitas yang lebih kecil dan spesifik, seperti kara qaum (disebut 383 kali), tha Ijah (24 kali), fariq (33 kali), bizb (19 kali), rabht (3 kali), dan kara firqah (disebut hanya sekali). Semua term-term ini merupakan ungkapan Al-Qur'an terhadap fakta fundamental bagi manusia sebagai makhluk berkelompok yang diikan oleh batas-batas tercentu, baik dalam komunitas yang besar maupun yang kecil, palagi jika dikaidsan dengan QS. al-Hujurat (49): 13, yang dimulai dengan panggilan an-nās sebagai term global yang mencakup semua term tersebut. Kara an-nās ang merupakan bentuk jamak dari kata al-ins atau al-insān adalah term yang umum digunakan oleh Al-Qu'an (disebut 240 kali) untuk menunjuk manusia secara global yang melampaul makna dari termterm yang menunjuk kelompok manusia tertentu. Dalam hal ini, sistem relasi antar term-term kuncinya adalah sebagai berikut:



Lingkaran pertama pada figur 3 di atas menjelaskan manusia sebagai individu yang kemudian membentuk komunitas dengan bermacam bentuk ikatan yang biasa disebut masyarakat atau society yang tercermin dalam lingkaran ketiga. Adapun lingkaran kedua merupakan term yang mencakup semua term lainnya. Manusia dengan semua dimensinya seperti yang telah disebutkan iru, sesuai dengan konsep penciptaan dalam Al-Qur'an, bukanlah makhluk yang muncul secara kebetulan, Manusia diciptakan oleh Tuhan sesuai dengan kehendak-Nya sejalan dengan penciptaan alam yang tidak percuma tanpa tujuan (lahw wa la'b). Penekanan Al-Qur'an akan konsep penciptaan manusia menyiratkan kebermaknaan eksistensinya di permukaan bumi ini. Potensi-potensi materiil yang terbentuk dalam dimensi jasmaniah, dimensi ruhaniah, aspek individual, dan aspek sosialnya itulah cakupan fitrah yang berkembang (tumbuh) dan mesti dikembangkan (ditumbuhkan) secara seimbang. Jika salah satu dimensi atau aspek tersebut tidak berkembang atau tidak dikembangkan maka manusia berada di luar fitrahnya.

## Term-Term Kunci Mengenai Perubahan

Di antara kata yang dipakai untuk menunjuk makna perubahan (change) adalah kata taghayyur. Dalam Al-Qur'an, kata ini diulang sampai enam kali dengan berbagai bentuknya. Ada dua ayat yang menggunakan kata saghanyur, yakni dalam bentuk mughapir dan yaghapir (bentuk transitif) sebaga itekanan yang berkaitan dengan tema perubahan, yakni yang tersebut dalam QS. al-Anfal [8]: 53: "Demilikan itu adalah karena sesungguhnya Allah tidak akan mengubah suatu nilikmat yang dianugerahkan-Nya kepada suatu kaum sampai kaum itu sendiri mengubah apa yang ada dalam diri mereka. sendiri" dan dalam QS. ar-Rai' [13]: 11: "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah (nikmat) yang ada pada suatu kaum sehingga mereka mengubah anyang ada pada diri mereka."

Kedua ayat tersebut telah mengundang perdebatan di kalangan umat Islam sejak zaman klasik, tidak hanya antara penganut paham Jabariyah dan Qadariyah mengenai kedudukan perbuatan manusia, tetapi juga di kalangan mufassir tentang makna konotasi kata taghayyur; apakah bermakna perubahan destruktif atau perubahan dalam arti netral (konstruktif). Perbedaan pendapat mengenai makna ayat tersebut bukanlah bersumber dari arti dasar kata taghayyur, melainkan dari pemaknaan ayat tersebut secara keseluruhan dengan melihat konteks dan susunan redaksinya. Perdebatan pertama merupakan perdebatan teologis dan tidak akan dibicarakan di sini. Sementara mengenai penafsiran kedua, yakni apakah perubahan yang dimaksud bersifat konstruktif atau destruktif, hal itu tergantung pada konteks redaksional. Ayat 53 dari OS. al-Anfâl, misalnya, diapit oleh peringatan terhadap manusia atas kasus Fir'aun dan umat-umat lainnya yang dihancurkan akibat dosa-dosa dan kekufuran mereka. Sementara ayat 11 dari QS, ar-Ra'd diapit dengan pernyataan tentang ilmu Allah dan kekuasaan-Nya dalam mengontrol diri dan perilaku manusia dengan menempatkan malaikat (mu'aqqibât) di sampingnya, serta kekuasaan-Nya untuk menurunkan siksa atau peringatan yang tidak dapat ditolak oleh kekuatan makhluk apa pun. Memang, dari sudut konteks redaksionalnya kata taghayyur terutama pada ayat pertama, tampak menunjuk pada perubahan desktruktif, yakni perubahan dari nikmat menjadi siksa, sebagaimana penafsiran kebanyakan mufassir. Akan tetapi, yang ielas bahwa pernyataan ayat tersebut merupakan pernyataan yang menunjukkan bahwa perubahan sebagai suatu kenyatan yang pasti terjadi senai dengan kondisi-kondisi yang ada. Konteks redaktional seperti yang disebutkan itu merupakan kondisi-kondisi terjadinya perubahan tertentu sehingga kata taghayur juga dapat beratri perubahan yang konstruktif atau positif. Bin Kastif sidalam menjelaskan ayat ini mengutip sebutah hadits yang menunjukkan perubahan konstruktif tersebut.<sup>53</sup>

Seperti telah dikatakan bahwa perubahan yang diungkapkan oleh Al-Our'an dengan kata mughayyir dan yughayyir pada OS, al-Anfâl [8]: 53 dan OS. ar-Ra'd [13]: 11 ini merupakan pengungkapan suatu kenyataan atau fenomena yang dapat berlaku pada manusia dalam perjalanan sejarahnya. Kedua ayat tersebut mengungkapkan keterlibatan Tuhan dan manusia dalam perubahan, Keterlibatan Tuhan mestilah diartikan dengan suatu keterlibatan yang sesuai dengan hasil apa pun dari tindakan dan aktivitas manusia itu sendiri. Tindakan dan aktivitas manusia pada hakikatnya merupakan batasan-batasan atau kondisi-kondisi tertentu yang membuka peluang bagi terjadinya suatu perubahan. Kondisi atau prasyarat perubahan itu terletak pada perubahan mâ bi'anfusihim. Pada umumnya, para mufassir menjelaskan kata mâ dan juga kata mâ yang pertama dalam OS. ar-Ra'd. 13:11 itu dengan kata nikmat sesuai dengan kata ni'mah yang disebutkan dalam QS. al-Anfal [8]: 53. Akan tetapi, kata ma pada kalimat må bi'anfusihim dalam kedua ayat itu mengandung penafsiran vang lebih umum. Kalimat tersebut mencakup sesuatu yang bersifat mental dan sikap manusia yang melahirkan keadaan-keadaan dan tindakan-tindakan sebagaimana digambarkan oleh para mufassir. misalnya perubahan dari syukur menjadi kufur atau sikap adil menjadi zalim. Di sini, huruf ba' pada kalimat bi'anfusihim menerangkan tempat yang berarti fi (dalam). Jadi, maksud dari kedua ayat tersebut adalah bahwa Allah tidak akan mengubah sesuatu (nikmat) yang ada pada suatu kaum sehingga kaum itu mengubah sesuatu (men-

n Lihat Ibn Katsir, Taísir Ibn Katsir, II, him, 505.

tal, sikap) yang ada pada diri mereka. Dari redaksi kedua ayat tersebut yang menggunakan term gaum dan kata ganti plural (udu) pada kata kerja bantal yughanjirit dapat dijadikan isyarat bahwa yang ditekankan adalah keterlibatan manusia dalam perubahan pada tingkat komunitas kolektif.

Perubahan yang terjadi tersebut dapat berupa perubahan yang bersifat konstruktif dan dapat pula bersifat destruktif, seperti bangun dan tumbuhnya suatu masyarakat serta kemakmuran manusia dan kemudian mundur dan hancurnya masyarakat dari kemakmuran tersebut. Perubahan semacam itu sudah merupakan sunnatullah. Term vang terakhir ini (sunnatullah) juga merupakan term Al-Our'an. Kata sunnah sendiri ditemukan dalam bentuk plural (sunan). Kesemuanya itu tidak termasuk kata masnûn dan yang mempunyai konteks lain dari kata sanna, yang disebutkan ini. Arti asal kata sunnah adalah al-istimrår fi jihatin (berkelanjutan dalam satu arah)34 atau dengan ungkapan lain jarayanusy-syay'i wa ithraduhu fi suhulatissîrah (berlaku dan berlangsungnya sesuatu dengan mudah).35 Dari pengertian itu kemudian diturunkan arti as-sîrah atau ath-tharîaah yang berarti 'jalan' (yang biasa dilalui). Kata sunnah yang disandarkan pada Allah sehingga menjadi sunnatullah berarti jalan atau kebiasaan Allah. Perubahan yang terjadi pada umat-umat masa lalu, seperti ditunjuk pada ayat sunnatallâhi fil-ladzīna khalaw min aablu (OS. al-Ahzâb [33]: 38 dan 62) dikaitkan dengan ayat wa lan tajida lisunnatillähi tabdîlan (OS. Fâthir [35]: 43) mengandung arti bahwa perubahan atau sunnatullah akan tetap berlaku.

jika kata nghayyur menunjuk pada makna perubahan yang berilat nettal (bisa berubah ke arah positif dan bisa ke arah negatif) maka kata lain yang menunjuk perubahan semacam itu adalah kata na-niyadah dengan berbagai bentuknya. Dalam Al-Qur'an, kata napiyadah yang beratri pertambahan disbukutan didak kurang dari enam

<sup>→</sup> Ath-Thabarsyi, Majma' al-Bayân, I–II, him. 642–643.

<sup>3</sup> Ahmad ibn Fâris, Mu'jam Magâyis al-Lughah, III, hlm. 60.

puluh sru kali. Dan, lebih dari dua puluh kali kara itu disebut dalam Al-Qur'an dengam makan pertambahan yang berifat posidis, seperti pertambahan ketenjakan (5x), pertambahan ketenjakan (5x), pertambahan ketenjakan dunia dan akhirat (1x), pertambahan iluda dan kekuatan (4x), dan pertambahan nikmat dan katuatan dan kekuatan (4x), dan pertambahan nikmat dan karunia (5x). Secara keseluruhan, ayat-ayat yang menggunakan katu as-ziyhdari biasanya dirangkai dengan semacam persyaratan bagi terjadinya suatu pertambahan. Persyaratan itu adalah ketatatan, iman, dan amal saleh, atau yang diekspresikan dalam bentuk syukur. Sebagi contoh adalah firman Allah dalam QS. Ibrahim [14]: 7: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu memaklumkan: 'Seungguhnya ijika kamu bernyukur niscaya Kami tambah nikmat kepada kamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku) maka sesungguhnya siksa-Ku teramat kesa.

Dalam ayat di atas, kata syukur ditempatkan sebagai prasyarat bagi terjadinya petambahan. Kata ay-syukru sendiri banyak dijumpai dalam Al-Our'an dalam berbagai bentuknya. Tujuh di antaranya berbentuk perintah. Al-Jurjâni membedakan antara ay-syukrul-lughawiy dan ay-syukrul-urfiy di mana yang terakhir ini dimaknai sebagai sharful-'abdi iamî'a mâ an'amallâhu bihi ilaihi minas-sam'i wal-bashari wa shairihimà ilà mà khuliga li'ailih.36 Kata syukr yang terdapat dalam Al-Our'an menunjuk pada arti ini, yakni segala perlakuan seseorang terhadap nikmat yang diberikan Allah sesuai dengan kegunaan dan tujuan untuk apa nikmat-nikmat itu diberikan. Kegunaan dan tujuan dari sesuatu itu telah ditentukan dengan kelayakan (ash-shalâh) sebagai tolok ukur perlakuan terhadapnya. Bersyukur dengan perlakuan ini tentu saja adalah bertindak terhadap nikmat-nikmat itu sesuai dengan manfaatnya, dan makna ini telah merangkum makna ketaatan, iman, dan amal saleh. Dengan menempatkan kata asy-syukr sebagai persyaratan bagi terjadinya suatu pertambahan maka syukur dengan pengertian tersebut bukan sekadar kewajiban normatif.

<sup>\* &#</sup>x27;All ibn Muhammad al-Jurjāni, Kitāb at-Ta'rīfāt, (Jeddah: Al-Haramain li ath-Thibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzl', t.t.), hlm. 128.

melainkan merupakan konsekuensi logis dalam proses terjadinya suatu pertambahan.

Ungkapan lain yang menunjukkan makna pertambahan adalah faithul-barakhi yang terdapat dalam QS. al-A'rifi [7]: 96: "Scandainya penduduk negeri-negeri beriman dan bersakwa nissaya Kami bukukan atas mereka berkah dari langit dan bumi, namun mereka mendustakan (ayat-ayat Kami) sehingga Kami siksa mereka disebabkan apa yang mereka kerjakan.

Kata al-barakah tersusun dari huruf bâ'-râ'-kâf yang secara harfiah berarti tsabât asy-syai' (tetapnya sesuatu). Dari kata al-barakah ini kemudian muncul bermacam-macam arti yang pada umumnya saling berhubungan. Di antara arti itu adalah az-ziyâdah wan-namâ' (pertambahan dan pertumbuhan).37 Ath-Thabarsyi mengartikan kata al-barakah dengan arti 'pertumbuhan', yaitu al-khayrâtun-nâmiyah (kebajikan-kebajikan yang bertumbuh),38 Pada ayat ini, prasyarat bagi terjadinya pertumbuhan tersebut adalah iman dan takwa. Ayat ini juga didahului dengan cerita tentang bangsa-bangsa di zaman dahulu yang pada mulanya mereka menderita kesengsaraan. Akan tetapi, ketika diutus kepada mereka nabi-nabi yang menyerukan keimanan dan ketakwaan, mereka pun kemudian mengikuti dakwah para nabi tersebut. Sebagai balasan dari sikapnya itu, penderitaan yang mereka alami pun diganti dengan kesenangan dan kelapangan sehingga kesejahteraan mereka bertambah-tambah. Seandainya saja mereka memelihara kesejahteraan yang telah mereka capai itu dengan iman dan takwa tentulah kesejahteraan mereka akan terus bertambah.

Selain itu, di dalam Al-Qur'an juga banyak didapati ungkapan yang menunjukkan keberhasilan dan kemenangan (succes). Term-term ini menyiratkan adanya kemajuan (progens) dari suasu situasi ke situasi berikutnya. Ada beberapa kata yang digunakan untuk menunjuk keberhasilan atau kemenangan tersebu. Di antaranya adalah

F Lihat Ahmad ibn Fáris, Mu'Jam Maqâyis al-Lughah, I, hlm. 227-230.

Ath-Thabarsyi, Majma' al-Bayan, IV, hlm. 561.

kata al-fath. Kata ini disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak tiga puluh delapan kali dalam berbagai bentuknya dan digunakan dalam berbagai makna dan konteks. Kata al-fath sendiri pada dasarnya bermakna shhiliful-iphlaq (membuka). Kata ini kemudian juga digunakan untuk makna qadha '(memtuskan perkara) sehingga seorang hakim atau orang yang memutuskan perkara juga disebut al-fattah. Dari pengertian tersebut kemudian juga diturunkan arti azh-zhafar (kemerangan). 'Ayat-aya yang menggunakan kata tersebut, umpamanya, adalah QS. al-Fath [48]: 1: 'Sesungguhnya Kami relah membukakan bagi engkau kemenangan yang nyata', dan QS. an-Nash' [110]: 1: 'Asabila datang pertolopaan Allah dan kemenangan.

Para mufassir mengartikan kata al-fath yang terdapat pada kedua ayat itu dan beberapa ayat lainnya dengan 'kemenangan'. Kemenangan yang dimaksud adalah peristiwa penaklukan kota Makah oleh umat Islam dengan damai, Ath-Thabarsvi juga memasukkan Perjanjian Hudaibiah sebagai bagian dari kemenangan yang dimaksud.40 Sementara Muhammad Mahmûd Hijâzi memakni kata al-fath sesuai dengan makna dasar dari kata tersebut, yakni 'membuka'; dalam arti al-fathu lil-bilâdil-mughlagati wal-qulûbil-muqfalah (membuka negeri yang tertutup dan membuka hati yang terkunci).41 Penafsiran ini mengandung pengertian "penaklukan", sebagaimana arti yang populer bagi kata tersebut. Hal tersebut dapat dimengerti terutama karena kata al-fath dalam OS, an-Nashr tersebut berkaitan dengan peristiwa vang terkenal sebagai fathu makkah, vakni "penaklukan" kota Makah. Dalam sejarah Islam dikenal istilah al-fathah yang kata jamaknya alfutûhât untuk menunjukkan penaklukan suatu negeri. Al-Faruqi menielaskan arti kata tersebut setelah mengutip OS. al-Fath [48]: 1-3 dengan menekankan makna spiritualnya. Dia mengatakan:

<sup>\*</sup> Lihat Ahmad ibn Färis, Mu'jam Maqāyis al-Lughah, IV, hlm. 469-470.

Ath-Thabarsyi, Majma' al-Bayan, IX, hlm. 141.

Muhammad Mahmûd Hijazi, At-Tafstr al-Wâdhih, XXX, (Bairût: Dâr al-Jail, 1968), hlm. 88, dan XXVI, hlm. 37.

The word al-lutable is the plural of fathah which means opening, In the figurative sense, it is often used to refer to the victorious campaigns carried out by the Prophet and flowers under the flag of Islam. In his usage, however, the term does not mean conquest, in the literal or material sense. Rather it refer first to the opening of the heart and mind to truth of Islam; and second, to a change in the configurations of history that makes it possible for the message of Islam to overcome obstacles and reach the hearts and mind of men. The vidence for this meaning is in the Qurian and mind of men. The vidence for this meaning is in the Qurian to this formation were the second or the properties of the plant to the properties of the properties of the properties of the plant to the properties of the properties of the properties of the plant to the properties of the properties of the properties of the plant to the properties of the properties of the properties of the plant to the properties of t

Dasar pemaknaan seperti itu adalah bahwa ayat-ayat pertama surat al-Fath didaklah diturunkan setelah suatu kemenangan militer, tetapi setelah terjadinya perjanjian damai Hudaibiah dengan orang-orang Makah. Dan, tujuan utama dari penaklukan-penaklukan yang dilakukan oleh umat Islam mulai dari kota Makah tersebut bukanlah kekayaan materiil. Di mana pun umat Islam elah berkusas, kekuatan budaya, sosial, ekonomi, dan bahkan politik tetap dipelihara. Tujuan utamanya adalah merangkul hadi dan pikiran manusia akan kebenaran Islam serta pengubahan konfigurasi sejarah yang memungkinkan misi Islam mengatasi rintangan-rintangan; dan, perangkulan hati dan pikiran manusia merupakan inti kemenangan perjuangan Islam.

Kata al-falih adalah kata lain yang digunakan oleh Al-Qui'an untuk menunjukkan suatu kemenangan, yakni dalam bentuk katanya yang terdiri atas empat huruf dengan tambahan huruf hamzab (afalah-yufiliha). Al-Qui'an menggunakan kata tersebut dalam berbagai bentuk dan redskinya. Sebelas kali disebutkan setelah kata laida, suatu kata yang bermakna harapan akan tercapainya kemenangan atau keberuntungan pada masa depan seseorang atau kaum. Dua belas kali disebutkan dalam bentuk al-mufijihan (ismul-fii ili li-marfii'), dan satu lagi dalam bentuk yang sama dengan kedudukan majirar yang kesemuanya meneraskan bahwa orane-orane yang tent dalah melakukan

Sismail R. al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, The Cultural Atlas of Islam, (New York: MacMillan Publishing Company, 1986), hlm. 202.

segala upaya dan amal sesuai dengan petunjuk yang telah diberikan merupakan orang-orang yang beruntung. Pada empat tempat di antaranya kata tersebut digunakan dalam bentuk kata kerja masa lampau allaba untuk mengaskan keberuntungan orang yang memberishkan diri, selain satu tempat disebukan dalam bentuk mudhāri yang didahului dengan la nafpah (la naflib) yang menunjuk pada makna kegagalan mereka yang tidak memenuhi persyaratan untuk mencapai suatu keberuntungan.

Kata yang terdiri dari huruf få-låm-hå 'ini sebenarnya mempunyai dua arti yang berbeda dan bertentangan. Salah satunya berarti yaqqa (belah). Oleh karena itu, petani yang menggarap tanah disebut al-fallah sebab ia membelah tanah dengan suatu alat seperti bajak. Arti lainnya adalah fawa wa baqa' (menang dan langgeng). 48 kat al-fallah yang digunakan dalam Al-Qur'an menunjuk pada arti yang terakhir ini. Kemenangan yang dimaksud lebih merupakan kemenangan spiritual sebab Al-Qur'an menyebutkan bahwa kemenangan itu merupakan hasil dari keimanan, ketaatan, penyucian diri, amar ma'ruf nahi munkar, zikir, upaya mencari karunia Allah dan perbuatan kebajikan.

Kata lain yang bermakna sama adalah al-fawe. Kata ini diulang sampai tiga puluh kali dalam berbagai bentuknya, yang secara harfiah mempunyai dua arti yang berawalanan, yaitu an-najah (kemenangan-lepas dari) dan al-halakah (kebinasaan), Akan tetapi, arti yang terakhir ini hanya diungkapkan dengan kata fawwaza, yakni dengan huruf ganda tengah, "dan bentuk ini tidak ditemukan dalam Al-Qur'an. Ath-Thabarayi menjelaskan arti kata tersebut dengan menitikberatkan pada keselamatan dari suatu kehancuran: nalal-minyata wa zhafarun bil-bugbyati wan-najātu minal-halakah."

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ahmad ibn Fāris, Mu'jam Maqāyis al-Lughah, IV, hlm. 450.

<sup>&</sup>quot; Ibid., hlm, 459.

<sup>6</sup> Ath-Thabarsyi, Majma' al-Bayán, I-II, hlm. 693.

Kata al-fauz ini sceza lebih tegas lagi mengisyaratkan pada makna kemenangan spiritual sebab sebagian besar dari kata tersebut digunakan untuk menunjuk kemenangan yang diapai pada hari akhirat. Kemenangan akhirat merupakan kemenangan puncak bagi perjalanan manusia, sebagaimana terungkap dalam pemyatana syat-ayar Al-Qur'a nyang menyertai penggunana kata tersebut, yang hanya dapat diraih dengan upaya-upaya dalam kehidupan nyata ketika masih hidup di dunia berdasarkan kualifikasi tertemtu sebagai dasar bagi kemenangan yanga abadi tersebut.

Selain term-term yang menunjukkan perubahan konstruktif tersebut, Al-Qur'an iyang menggunakan term-term yang menunjukkan
makna perubahan yang bersifat destruktif. Kata pertama yang digunakan adalah al-fitadd (kerusakan). Kata ini disebut pada lima puluh
tempat yang tersebar di berbagai surat dan ayat dalam Al-Qur'an.
Kebanyakan dari kata-kata itu digunakan dalam bentuk transitif,
kecuali sebelas tempat dengan bentuk infinitif (al-mashdar) dan tiga
tempat dengan bentuk kata kerja yang semuanya intransitif. Ungkapan-ungkapan dengan menggunakan kata al-fitad dan al-ifidd ini
merupakan peringatan-peringatan serta larangan-larangan agar
manusia didak terjerumus ke dalamya.

Kata al-fisidd pada dasarnya berarit ar-taghayyuru 'an hhlatiliriddii wash-shaldhu naqidhuhu (perubahan dari keadaan yang bekeseimbangan), \*\* sementara kata ath-shaldh merupakan antonimnya.
Dalam beberapa ayat, seperti dalam QS. al-Baqarah [2]: 11 dan al\*Arif [7]: 56 dan 85, kata al-fisidd dan ash-shaldh dipasangkan sebagai
dua kata yang berantonim. Dengan demikian, pemaknaan kata alfandd terkait dengan pemaknaan kata ash-shaldh karena sesuatu keadaan disebut fhiid bila sesuatu itu sudah keluar dari batas-batas
ash-shaldh. Makna kata al-fisidd seperti yang telah dikemukakan itu
ditentukan oleh arit kata ash-shaldh, yakin bihatu-l'iddd (keadaan

Abo Hayyan Muhammad ibn Yosuf al-Andalosi al-Gamathi, Al-Bahr al-Muhith, I, (Bairot: Dar al-Fikr, 1983), hlm. 60; Ath-Thabarsyi, Majma' al-Bayan, I, hlm. 60.

## Revolusi Sejarah Manusia: Peran Rasul sebagai Agen Perubahan

berkeseimbangan). Kedua kata yang berlawanan tersebut juga sering digandengkan dalam bahasa Arab sebelum turunnya Al-Qur'an. Hal itu terlihat, umpamanya, dalam bait sya'ir yang dicatat oleh Ibn Qutalibah sebagai sya'ir Arab paling kuno yang dapat diketahui. Sya'ir tersebut berhunyi:

Alqâ 'alayyad-dahru rijlan wa yadan Wad-dahru mā ashla<u>h</u>a yawman alsada Yuslihuhul-yawma wa yulsiduhu shadan.\*<sup>7</sup>

Masa telah memberikan kepadaku kaki dan tangan;
Masa juga yang merusak apa yang pernah diperbaikinya pada
suatu ketika:

Memperbaikinya hari ini, merusaknya esok hari.

Kata berikumya yang menunjukkan perubahan destruktif adalah kata al-halâh. Kata ini temasuk salah satu kata yang banyak digunakan dalam Al-Qur'an. Tercata tenam puluh delapan kali kata tersebut disebut dalam Al-Qur'an dalam berbagai bentuknya. Seperti haliya kata al-fatah sebagian beast kata al-fatah ga digunakan dialam bentuk transitif, kecuali hanya beberapa kali saja ia disebut dalam bentuk transitif. Perbedaan di antara kedua kata tersebut adalah bahwa kata al-fatah lebih banyak menunjuk pada keterlibatan tindakan manusia, sedangkan kata al-dalâh lebih banyak menunjuk pada keterlibatan Tuhan sebagai penentu aja kehidupan suatu umat.

Kata al-hallak mempunyai arti dasar kur wu suqüth (pecah dan gugur). 40 Dengan arti tersebut maka orang mati juga disebut al-hallik, seperti dinyatakan dalam QS. an-Nisi [4]: 176. Dalam bahasa Indonesia, kata tersebut biasa diterjemahkan dengan kehancuran. Kata al-ihlak (dalam bentuk transitif) umumnya dikaitkan dengan kehancuran suatu negeri atau umat. Dalam ayat-ayat yang meng-

Ibn Qutaibah, Asy-Syi'r wa asy-Syu'ara', (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1966), hlm. 104.

Ahmad ibn Faris, Mu'jam Maqayis al-Lughah, VI, hlm. 62.

gunakan kara al-ihlak diungkaphan preseden-preseden terjadinya uatu kehancuran, seperti kezaliman: "... tadalah dibinatsakan kecuali kaum yang zalim." (QS. al-An am (G): 47). "... dan tiadalah Kami membinasakan negeri-negeri kecuali penduduknya aniaya." (QS. al-Qashash (28): 59).

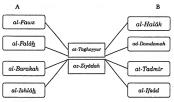
Dalam aya-ayat tersebut diungkapkan bahwa kezaliman menpakan preseche bagi terjadinya kehancuran. Kezaliman (at-b-shulm) yang sama dengan arti kata al-jaur sering dimaknai sebagai uudh tug-nyoji fi finiri matudhi tib (menempatkan sesuatu secara tidak prostional). Dalam terminologi syari'at, ia bermakna penyelewengan dari kebenaran kepada kebatilan. Selain itu, ada juga yang mengarti-kannya dengan pelanggaran batas. 9

Kata lain yang menunjukkan makna deskruksi adalah kata at-tadmir dan ad-damdamah. Kata at-tadmir disebutkan sepuluh kali dalam delapan ayat, sedangkan kata ad-damdamah didapatkan hanya pada satu tempat, yakni dalam QS. asy-Syams (911: A Para mufatim memandang arti kata at-dahla. Sementara kata ad-damdamah yang berasal dari kata adamdama berarti menutupi'. Adt-Thabāthab'i mengartikan kata tersebut denga adibhada, yakni 'menutupi', aknaksudnya menutupi kaum yang diceritakan itu dengan siksa yang menghancurkan mereka karena dosa-dosa vane mereka lakukan. \*\*

Berdasarkan paparan panjang di depan, agaknya kata-kata yang elah dikemukakan sudah mencerminkan term kunci untuk perubahan yang terdapat dalam Al-Qur'an, baik yang bensifat konstruksif maupun destruktif. Jika kata-kata tersebut ditangkai dalam suatu sistem relasi maka akan terlihas sebagai beriku.

<sup>&</sup>quot; Lihat Al-Jurjāni, Kitāb at-Ta'rīfāt, hlm. 144.

Muhammad Husayn ath-Thabātabā'i, Al-Mizān fi Talsīr Al-Qur'ān, XX, (Bairūt: Mu'assasat al-A'lām, 1974), hlm. 340.



Figur: 4

Figur 4 di depan menggambarkan makna netral dari kata attaghayyur dan az-ziyâdab yang mempunyai kemungkinan untuk mengarah kepada kelompok A atau kelompok B. Pilihan dari kemungkinan itu ditentukan oleh manusia sendiri dengan tindakan dan usahanya, sebagaimana tercermin dalam ayat-ayat yang menggunakan term-term tersebut.

## Ungkapan Al-Qur'an untuk Kualifikasi Perubahan

Kualifikasi perubahan yang dimaksudkan di sini adalah persyantan tertentu yang diberikan Al-Qur'an sehingga jelas ke arah man manusia dituntun dalam perubahan. Term-term yang digunakan oleh Al-Qur'an dalam masalah ini sangat beragam, namun antara yang satu dengan yang lainnya saling berkaitan sehingga membentuk sistem relasi yang kuat dan padu.

Kualifikasi pertama yang akan dibicarakan adalah mengenai masalah iman tauhid (monotheim). Salah satu tema mendasar yang disampaikan dalam Al-Qui'an untuk manusia adalah tentang attambid atau keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Di dalam Al-Qu'an dinyatakan bahwa tauhi menupakan prinsip yang mencakup seluruh khazanah fundamental dari bentuk kepercayaan (iman) dan tindakan manusia. Atas dasar itu, pemahaman terhadap konsep tauhid merupakan kunci bagi pemahaman seluruh ajaran Al-Qur'an mengenai masalah manusia pada umumnya.

Sebelum Al-Our'an turun, terdapat bermacam-macam kepercayaan di kalangan bangsa Arab, Al-Fayûmi<sup>51</sup> mengelompokkan kepercayaan bangsa Arab ke dalam tiga kelompok, yakni (1) kelompok musyrikîn, (2) kelompok dahriyyîn, dan (3) kelompok muwahhidîn, Kolompok pertama adalah mereka yang melakukan penyekutuan terhadap Allah dengan tuhan-tuhan atau dewa-dewa (polytheism) yang wujud dan bentuknya beragam sesuai dengan kelompok penganutnya. Umpamanya sebagian mereka "membuat tuhan" dari bahan rambang seperti bebatuan, emas, perak, dan tembaga; sebagiannya menjadikan pepohonan, manusia, api, matahari, bulan, dan planetplanet lainnya serta malaikat sebagai sesembahan, baik yang dipatungkan maupun yang tidak. Sebagian mereka ada yang mempunyai kepercayaan bahwa Tuhan mempunyai puteri-puteri, yakni para malaikat tersebut. Mereka tetap percaya kepada Tuhan pencipta yang mereka sebut dengan Allah. Sementara tuhan-tuhan yang mereka percaya selain Allah tersebut berfungsi sebagai pelindung, pemberi berkah, dan perantara kepada Allah, Sebutan Allah mereka gunakan dalam bahasa mereka, di samping nama-nama berhala yang mereka sembah, seperti kita temukan dalam sya'ir-sya'ir Jahiliah, yang antara lain satu bait sva'ir dari Abîd ibn al-Abrash:52 Man yas'alin-nâsa yuhrimûhu -Wa sa ilullahi la yakhibu (Barang siapa yang meminta kepada manusia. mereka akan mengabaikannya – dan barang siapa yang meminta kepada Allah niscaya tidak akan kecewa), luga dari penyair Zuhair ibn Abi Sulmā:53 Tallāhi dzā qasaman laqad 'alimat - Dzubyānu 'āmal-

<sup>2</sup> Lihat Ibrahim al-Fayûmi, F1 Fikr ad-D1ni al-Jâhili, hlm. 270-281.

<sup>\* &#</sup>x27;Abid ibn al-Abras, Diwan Abid al-Abras, (Beirüt: Dar Shadir, t.t.), hlm. 26.

Abû al-'Abbâs Ahmad ibn Yahyâ ibn Zaid asy-Syaibâni Tsa'lab, Syarh Diwân Zuhair ibn Sulma, hlm. 88.

Al-Qur'an, meskipun bukan kitab sejarah, banyak memuat informasi mengenai dinamika perubahan umat manusia dan juga jatuh-bangunnya sebuah bangsa yang disebabkan oleh tindakan manusia itu sendiri. Al-Qur'an juga mencatat peran penting para rasul dalam mengubah suatu masyarakat bangsa dari masyarakat tribal tak bermoral ke arah masyarakat religius berperadaban. Buku ini mengkaji secara detil konsep perubahan umat manusia dalam Al-Qur'an dan'peran penting para rasul sebagai agen perubahan.

